Rev. Sc. ph. th. 102 (2018) 561-610

L'INCARNATION COMME « CONVERSATION » SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

PERTINENCE SÉMANTIQUE, ANTÉCÉDENTS PATRISTIQUES, DÉPLOIEMENT THÉOLOGIQUE

par Emmanuel DURAND
Angelicum – Thomistic Institute

Nobis datus, nobis natus
Ex intacta Virgine
Et in mundo conversatus,
Sparso verbi semine…
Pange lingua

INTRODUCTION

Lorsqu'un être humain agit, sa singularité éthique et ontologique se dévoile aux témoins de son action. Un tel phénomène de révélation se vérifie dans les rapports humains. Souvent, celui qui agit laisse apparaître des facettes insoupçonnées de sa personnalité. Les témoins de la vie de Jésus, ainsi que les évangélistes, ont diffusé les récits de ses actions et de ses paroles. À travers les récits et les discours se dégage la physionomie singulière de Jésus. Adressés à des auditeurs potentiellement ouverts à la foi, les témoignages évangéliques esquissent des portraits de Jésus comme Christ, Fils, Seigneur, Roi, etc. Il est possible de faire converger les traits qui composent ainsi la figure du Christ aux yeux des croyants. C'est le Christ de la foi, homme né parmi les hommes, ayant partagé leur vie, en mission parmi eux, mis en

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

procès, crucifié puis ressuscité le troisième jour, exalté et vivant auprès du Père, Fils et Seigneur.

Notre propos se situe ici à un moindre degré d'unification. Sans viser d'emblée un portrait intégré de Jésus, nous voulons prêter attention à la diversité de ses actions et de ses interactions. Dans les récits évangéliques, Jésus rencontre de multiples personnes en des conditions variées. Des hommes et des femmes. Parfois des individus, parfois des groupes. Tantôt des sympathisants, tantôt des opposants. Souvent des pauvres et des malades, parfois des notables ou des autorités. Souvent des suppliants en grande détresse, parfois des personnes qui n'expriment aucune demande. Il serait intéressant d'offrir une typologie des relations de Jésus, en s'appliquant à le faire pour l'un des quatre évangiles. Les interactions se diversifient non seulement par les interlocuteurs rencontrés, mais aussi par le type de rapport qui s'établit entre Jésus et eux, dans un sens ou dans l'autre : étonnement, admiration, exaspération, provocation, confrontation, accusation, supplication, compassion, enseignement, hospitalité, rejet, etc.

Par rapport à la trajectoire complète du Christ de la foi, de son entrée dans le monde à son exaltation comme Seigneur à la droite du Père, notre questionnement se concentre sur la séquence du ministère de Jésus. En *Ph* 2, le premier abaissement du Christ, décrivant l'Incarnation, est ponctué par quatre propositions :

> [...] il s'est dépouillé,
> prenant la condition de serviteur,
> devenant semblable aux hommes,
> et, *reconnu à son aspect comme un homme* (*Ph* 2, 7 TOB)

Une recherche sur la *conversatio* du Christ correspond, de façon préférentielle et non exclusive, à ce qui se tient sous la formule « reconnu à son aspect comme un homme ». Cet énoncé se prête à des lectures nuancées, manifestées par diverses traductions disponibles. La version grecque se lit comme suit : *kai schèmati heuretheis hôs anthrôpos.* D'après la concordance Strong, *schèma* signifie proprement « figure » ou « forme », mais est employé aux sens de « manière », « coutume », « forme » ou « apparence ». Le verbe *heuriskô* signifie « trouver », spécialement au terme d'une recherche. D'où la traduction latine : *habitu inventus ut homo* (Vulg.[1]).

La plupart des traductions restituent l'idée d'avoir été trouvé ou reconnu. Elles varient en revanche beaucoup sur la portée à donner au

1. Voir *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Robert WEBER *et al.* (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

schèma[2]. À cet égard, la Bible de Jérusalem est originale par son recours au verbe « se comporter », qui évoque plus qu'une forme ou une apparence, mais une manière de vivre. Le grec et le latin permettent une telle lecture. Au risque de la lourdeur, une traduction plus développée serait : « ayant été reconnu comme un homme à son comportement ».

Plus précisément, notre questionnement devient : à quels traits singuliers ou à quel type de comportement le Christ a-t-il donc été trouvé ou reconnu ? Notre propos est de revisiter sous cet angle un riche motif d'une christologie des mystères, avec de lointains antécédents chez les Pères, notamment Irénée et Origène : la *conversatio* du Christ.

Le mode de fréquentation ou de commerce du Christ avec ses contemporains a pris une importance inédite dans la christologie de Thomas d'Aquin, dans le contexte du renouveau évangélique animé par les ordres mendiants. Le mode de vie du Christ s'avère alors exemplaire sous plusieurs traits singuliers : itinérance, pauvreté, mendicité, prédication, commensalité avec les pécheurs. Comme nous le verrons, ces multiples aspects de la *conversatio* du Christ parmi les hommes sont hautement expressifs de sa mission de salut et de révélation. L'*expression* de l'Incarnation fait partie intégrante de celle-ci.

Dans la *Tertia pars* de la *Somme de théologie*, la question 40 porte sur « le genre de vie du Christ » (*de modo conversationis Christi*). Chez Thomas d'Aquin, présenter la manière dont le Christ se comportait auprès de ses contemporains et vivait au milieu d'eux implique essentiellement une méditation christologique sur la dynamique concrète de la Révélation. Cette contemplation théologique engage aussi une défense du mode de vie adopté par les frères prêcheurs. La controverse sous-jacente était double : d'une part, les ordres mendiants étaient mis en procès par certains maîtres séculiers, au sujet de la pratique de la mendicité et de l'obtention de chaires universitaires ; d'autre part, dominicains et franciscains différaient par leur acception de la pauvreté volontaire en regard de la perfection chrétienne.

Contempler le mode de vie du Christ dans ce contexte rencontrait des enjeux concrets de vie ecclésiale et de concurrences ecclésiastiques. D'aucuns ont même remarqué avec humour et lucidité qu'en *Summa theologiae*, III[a], q. 40, le Christ se trouve dépeint par Thomas d'Aquin comme le premier des frères prêcheurs[3]. Ce motif d'exemplarité se

2. Les Bibles en langues modernes ont fait les choix suivants : « s'étant comporté comme un homme » (BJ) ; « reconnu à son aspect comme un homme » (TOB) ; « in habit found as a man » (Douai-Rheims) ; « being found in fashion as a man » (KJV) ; « being in every way like a human being » (NJB) ; « found human in appearance » (NAB) ; « being found in appearance as a man » (NIV).

3. Voir Christoph THEOBALD, « Jésus-Christ, Dieu-Trinité. Bulletin de théologie systématique », *RSR* 99/2 (2011), p. 287-316, ici 299-300, dans une recension de Jean-

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

rencontrait d'ailleurs dans la prédication courante des frères dominicains aux débuts de l'Ordre[4]. Thomas entend bien exposer le mode de vie du Christ lui-même (c'est le propos de la q. 40 de la *Tertia Pars*), mais il en tire profit pour montrer la légitimité de la vie dominicaine contestée sur les deux fronts mentionnés ci-dessus. En retour, établir cette légitimité conduit à souligner de façon spéciale certains aspects du mode de vie du Christ.

Pour déployer la richesse du motif théologique de la *conversatio* chez Thomas d'Aquin, nous procéderons en six étapes. Après avoir présenté une première classification des significations, des emplois et des registres de la *conversatio* chez l'Aquinate (I), nous chercherons les antécédents ou les sources de cet antique motif christologique (II). La recherche entreprise chez quelques Pères grecs et latins dégage divers usages de *Ba* 3, 38 : « Dieu a été vu sur la terre et il a conversé avec les hommes » (Vulg.). En raison des doutes sur sa canonicité, le livre de Baruch n'est pratiquement pas commenté entre les Ve et XIIIe siècles. Le commentaire d'Albert le Grand sur *Ba* 3, 37-38 se détache toutefois comme une source potentielle de l'Aquinate. Notre étude des fondements bibliques de la *conversatio Christi* se poursuivra ensuite chez ce dernier (III), spécialement par l'examen de quatre extraits de ses commentaires bibliques, au sujet de l'une ou l'autre facette du mystère de l'Incarnation. L'approche synchronique alimentera une lecture enrichie de la question 40 de la *Tertia pars* de la *Somme de théologie*, intitulée *De modo conversationis Christi* (IV). Pour achever le travail de mise en réseau, nous montrerons que le motif de la *conversatio* intervient aussi ailleurs de façon décisive, dans plusieurs questions de la *Somme* afférentes à la charité conçue comme une amitié entre Dieu et les hommes (V). Cela conduira à un approfondissement de la médiation singulière que le Christ exerce par son commerce et son intimité avec les hommes (VI).

I. Significations et emplois, partenaires et registres de la *conversatio*

Avant d'explorer les ramifications de la *conversatio* dans les œuvres de l'Aquinate, ainsi que les antécédents ou les sources de ce motif christologique, consultons les sens du vocable selon deux dictionnaires

Pierre Torrell (éd.), *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

4. Voir Richard Newhauser, « Jesus as the First Dominican ? Reflections on a Subtheme in the Exemplary Literature of Some Thirteenth-Century Preachers », Kent Emery Jr., Joseph Wawrykow (éds.), *Christ Among the Medieval Dominicans*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1998, p. 238-255.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

de référence. Voici une version brève des entrées *conversatio* et *conversor, -ari* :

Blaise (1954)[5]

- *Conversatio* : ¶1 action de se retourner, de retourner ¶2 (moral.) transformation, conversion ¶3 genre de vie, manière de vivre, cité || notre cité, notre vie || conduite, mœurs, vie ¶4 vie monastique ¶5 relations, familiarité, intimité || commerce, conversation || relations sexuelles.
- *Conversor, -ari*: vivre avec || vivre, se conduire, se comporter.

Oxford (1982)[6]

- *Conuersatio* : **1** A turning round, revolution. **b** the action of moving about in a place **2** Habitual association, familiarity, intimacy (with a person). **b** constant practical experience (of a thing), acquaintance. **c** frequent resorting (to a place). **3** Conduct, behavior.
- *Conuersor, -ari* : **1** To consort, associate (with). **b** to be a constant visitor (to a place) **2** To conduct oneself, behave, act.

Plusieurs des significations du substantif et du verbe conviennent aux usages rencontrés dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, spécialement : la manière de vivre, la conduite ou le comportement ; la fréquentation, le commerce, la familiarité ou l'intimité. Pour faire droit à la richesse de sens de la *conversatio* dans la langue latine et dans la théologie de l'Aquinate, nous employons désormais dans cette étude le substantif *conversation* et le verbe *converser* au sens latin du terme, sans restreindre leur champ d'application à un dialogue verbal.

Une enquête des multiples emplois de *conversatio* / *conversor, -ari* dans les œuvres de Thomas d'Aquin, conduite à l'aide de l'Index thomisticus, permet de spécifier les types de partenaires et les genres d'interaction impliqués dans les *conversationes* explorées par l'Aquinate.

Quant aux types de partenaires, nous avons relevé les configurations suivantes :

- La *conversatio* entre des êtres humains, dans le cadre d'amitiés interpersonnelles ou d'un vivre ensemble amical[7].

5. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954.

6. P. G. W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

7. Voir notamment THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* II^{a} II^{ae}, q. 114, a. 1, resp. et ad 1, auquel nous reviendrons plus loin.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

- La *conversatio* en d'autres formes d'association : celles de la maisonnée, de la citoyenneté, de la religion et du culte[8].
- La *conversatio* entre les êtres humains et les âmes des défunts, qui n'est possible et ne s'exerce que dans l'ordre surnaturel[9].
- La *conversatio* entre les êtres humains et les anges, qui est possible dans l'ordre naturel, bien que de façon imparfaite, par la vie de l'esprit[10].
- La *conversatio* entre les êtres humains et Dieu, que la charité rend possible, à la fois *in via* et *in patria*[11].

Quant aux genres d'interaction, les registres suivants se dégagent, distincts sans être nécessairement séparés :

- Les conversations corporelles[12] ;
- Les conversations spirituelles, qu'elles soient naturelles ou surnaturelles[13] ;
- Les conversations accomplies conjointement par des actions et des paroles[14].

Poursuivons notre enquête à partir de la christologie, afin de voir comment le mode de conversation du Christ avec ses contemporains s'intègre, chez Thomas d'Aquin, aux mouvements de la manifestation et du salut offerts par Dieu. De là, élargissant le cadre, nous verrons que la conversation christologique recoupe la dynamique conversante de la charité. Cela permettra de coordonner deux conversations : celle du Christ avec ses contemporains et celle de Dieu avec l'humanité. Il convient d'abord d'explorer l'ancrage biblique de la conversation christologique.

8. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 101, a. 4, resp. ; q. 104, a. 4, resp. ; IIª IIªᵉ, q. 50, a. 3, ad 1. En ce sens, voir aussi les multiples usages de *Ph* 3, 20 : « nostra autem conversatio in caelis est ».

9. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* Iª, q. 89, resp.

10. Voir notamment THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* IIª IIªᵉ, q. 25, a. 10, ad 3.

11. Voir notamment THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 65, a. 5, resp. auquel nous reviendrons plus loin.

12. Par exemple entre les Hébreux et les Égyptiens ; voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 102, a. 3, ad 2.

13. Par exemple, la fréquentation de la Sagesse (*Sg* 8, 16), selon THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 35, a. 5, sc.

14. Voir notamment THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* IIª IIªᵉ, q. 114, a. 1, resp. ; q. 40, a. 1, ad 1 ; q. 42, a. 1, ad 2.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

II. Antécédents patristiques et source potentielle

1. Baruch 3, 38 comme prophétie ou argument chez quelques Pères

Le livre de Baruch nous est parvenu en grec dans la Septante. *Ba* 3, 38 joue un rôle particulier dans la tradition chrétienne, car il se prête facilement à une interprétation christologique : « [La Sagesse (LXX) / Dieu (Vulg.)] a été vu(e) sur la terre et a conversé avec les hommes ». Malgré les réserves ou les incertitudes quant à la canonicité du Livre de Baruch, les Pères de l'Église font entrer ce verset – attribué au prophète Jérémie ou à son scribe Baruch – parmi les prophéties de l'avènement du Verbe dans la chair. Cependant, les interprétations varient notablement selon les problématiques et les arguments au sein desquels *Ba* 3, 38 est convoqué.

Pour cerner les antécédents d'une théologie de la *conversatio Christi* chez les Pères, nous menons à présent une brève enquête chez quelques Pères grecs et latins. À vrai dire, les occurrences de *Ba* 3, 38 sont relativement peu fréquentes dans les corpus considérés, sans aucune comparaison possible avec d'autres références clés au sujet de l'Incarnation[15]. Mais la recherche autour *Ba* 3, 38 vaut la peine d'être entreprise. Elle permet d'identifier les interprétations antérieures au Moyen Âge et de percevoir, par contraste, l'originalité de l'amplitude conférée au motif de la *conversatio Christi* chez Thomas d'Aquin au XIIIe siècle.

Le second verbe employé en *Ba* 3, 38 dans la Bible grecque est *sunanastrephein*. Il est traduit habituellement dans ce passage par « vivre avec ». Ce sens est cohérent avec *Si* 41, 15, seul autre emploi du même verbe dans les LXX avec *Gn* 30, 8[16]. Les versions latines ont rendu ce verbe par *conversatus est*, forme verbale du verbe *conversor*, *-ari*.

En raison du caractère relativement indéterminé du verbe « vivre » et de ses synonymes, nous traduisons *sunanastrephein* et *conversor*, *-ari* par « converser » à travers l'enquête qui va suivre. Cela permet de mettre en lumière des connexions jusque-là inaperçues. La *conversatio* n'a pas un sens technique dans les œuvres de l'Aquinate, ni le sens trivial d'une discussion ou d'un entretien. Gardons à l'esprit qu'il s'agit d'une conversation intégrale de l'ordre du vivre en commun sous diverses modalités d'interactions et de relations.

15. Par exemple, *Is* 7, 14 ; *Mt* 1, 27 ; *Jn* 1, 14 ; *Ph* 2, 7 ; *He* 1, 1-2 ; etc.

16. Voir *La Bible d'Alexandrie. Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, Isabelle Assan-Dhôte, Jacqueline Moatti-Fine (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 111 ; *La Bible d'Alexandrie. Genèse*, Alain Le Boulluec (éd.) *et al.*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 229 sur *Gn* 30, 8.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

1.1. Irénée de Lyon : les prophéties d'une conversation à venir

Au quatrième livre de son traité *Contre les hérésies*, Irénée de Lyon présente les étapes par lesquelles le Dieu invisible s'est donné à voir aux hommes. La vision de Dieu est médiatisée par l'Esprit prophétique et par le Verbe dans la chair. Toute la dispensation progressive de la Révélation est orientée vers la vision ultime de Dieu selon sa paternité. Lorsqu'il établit la relation entre les visions prophétiques et le ministère du Christ, Irénée recourt à la conversation pour qualifier, non seulement la vie du Christ parmi les hommes mais aussi un registre spécifique d'anticipation prophétique.

Pour Irénée, le présupposé constant de la manifestation du Dieu invisible est le suivant : il est hors de la portée humaine de connaître Dieu selon sa grandeur (*magnitudo*) ou sa gloire (*gloria*), mais Dieu s'est donné à voir aux hommes par amour (*dilectio*)[17]. Comment le Dieu insaisissable s'est-il dévoilé ? Comme il l'a voulu et quand il l'a voulu, par l'Esprit qui anime les prophètes et par le Verbe-Fils qui œuvre dans la chair l'adoption des hommes. Tout au long de l'économie du salut, la manifestation progressive du Père s'accomplit par le Verbe et par l'Esprit, les deux « mains » par lesquelles Dieu a façonné l'homme et par lesquelles il le sauve. Telle est la finalité de toute l'entreprise : sauver au sens de vivifier, libérer et rendre fils. Dieu se donne à voir aux hommes pour les vivifier. Participer à la vie de Dieu suppose un apprentissage de la perception, car c'est essentiellement la vision de Dieu qui confère aux hommes la vie incorruptible[18]. Face aux hérésies, le défi rencontré par Irénée est de tenir que le Dieu invisible lui-même s'est rendu visible dans le Verbe fait chair.

Dans le traité *Contre les hérésies*, IV, 20, la conversation est mise en perspective en deux paragraphes (4 et 8) relatifs aux annonces et aux actions prophétiques. Le motif de la conversation intervient d'abord en 20, 4 pour qualifier les modalités de la venue du Verbe dans la chair, annoncée par les prophètes :

> Cependant, selon son amour, [Dieu] est connu de tout temps grâce à celui par qui il a créé toutes choses : celui-ci n'est autre que son Verbe, notre Seigneur Jésus-Christ, qui, dans les derniers temps, s'est fait homme parmi les hommes afin de rattacher la fin au commencement, c'est-à-dire l'homme à Dieu. Voilà pourquoi les prophètes, après avoir reçu de ce même Verbe le charisme prophétique, ont prêché à l'avance (*praedicaverunt*) sa venue selon la chair, par laquelle le mélange et la communion de Dieu et de l'homme ont été réalisés selon le bon plaisir

17. Voir IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 20, 1, 4, 5 et 6; trad. Adelin ROUSSEAU, Paris, Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes, 100** », 1969.

18. Voir *Adversus haereses*, IV, 20, 5 et 7.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

> du Père. Dès le commencement, en effet, le Verbe a annoncé que Dieu serait vu des hommes, qu'il converserait (*conversabitur*) et dialoguerait (*colloqueretur*) avec eux sur la terre [voir *Ba* 3, 38], et qu'il se rendrait présent à l'ouvrage par lui modelé (*adfuturus esset suo plasmati*), pour le sauver et se laisser saisir par lui (*perceptibilis ab eo*), pour « nous délivrer des mains de tous ceux qui nous haïssent » [*Lc* 1, 71], c'est-à-dire de tout esprit de transgression, et pour faire en sorte que « le servions avec sainteté et justice tous les jours de notre vie » [*Lc* 1, 74-75], afin que, enlacé de l'Esprit de Dieu, l'homme accède à la gloire du Père[19].

Le mouvement de la prophétie va du Verbe aux prophètes et des prophètes au Christ. Le Verbe lui-même a annoncé par les prophètes ce qui le concernerait lors de son avènement dans la chair. La référence à *Ba* 3, 38 est modulée et amplifiée pour qualifier les modes d'expression du Verbe dans la chair. Les deux verbes de *Ba* 3, 38 (« être vu » et « converser ») deviennent, dans la syntaxe d'Irénée transposée en latin, une séquence développée de quatre verbes : « être vu », « converser », « dialoguer », « être présent à ». L'avènement du Verbe dans la chair implique un déploiement d'interactions.

Par la suite, Irénée expose les trois points de mire des différentes annonces prophétiques. De manière figurative, certains prophètes voyaient l'Esprit et son œuvre ; d'autres, la venue du Seigneur et son économie (*administratio*) depuis le commencement ; d'autres, les gloires du Père adaptées à chacune des étapes de l'histoire du salut[20]. Dès l'origine, le Fils est le révélateur du Père ou, plus littéralement, son narrateur (*enarrator*). Aux moments opportuns, les multiples visions et les divers charismes ont été manifestés aux hommes par le Fils, en vue de la glorification du Père. Le Fils agit ainsi comme le dispensateur (*dispensator*) de la grâce du Père, manifestant Dieu aux hommes et présentant les hommes à Dieu[21]. L'économie complète des bienfaits et de la manifestation sauvegarde toutefois l'invisibilité du Père, favorisant le respect et le progrès de la part des hommes. Néanmoins, voir Dieu de quelque manière est si vital pour ces derniers, que le Fils rendait « Dieu visible aux hommes par de multiples économies (*dispositiones*), de peur que, privé totalement de Dieu, l'homme ne cessât d'être[22] ».

L'explication la plus développée de la corrélation entre les modalités de la prophétie et le mode de l'Incarnation se rencontre en 20, 8. Le dessein divin est d'offrir aux hommes bien disposés une participation à

19. *Adversus haereses*, IV, 20, 4, SC 100**, p. 635-637 (trad. légèrement ajustée).
20. Voir *Adversus haereses*, IV, 20, 6.
21. Voir *Adversus haereses*, IV, 20, 7.
22. *Adversus haereses*, IV, 20, 7, SC 100**, p. 649 (trad. légèrement ajustée).

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

la vie même de Dieu, par le biais de la vision. Cela suppose une préparation, une prédisposition et une accoutumance :

> Ainsi donc, puisque l'Esprit de Dieu signifiait l'avenir par les prophètes afin de nous préformer et de nous prédisposer à la soumission à Dieu, et puisque cet avenir consistait en ce que, par le bon plaisir du Père, l'homme verrait Dieu, il fallait de toute nécessité que ceux par qui l'avenir était prophétisé vissent ce Dieu qu'ils annonçaient comme devant être vu des hommes, afin qu'il ne fût pas seulement dit de façon prophétique, mais qu'il fût vu par tous les membres sanctifiés et instruits des choses de Dieu, et qu'ainsi l'homme fût formé et exercé par avance à s'approcher de la gloire destinée à être révélée par la suite à ceux qui aiment Dieu[23].

Devant les formes concrètes de la prophétie vétérotestamentaire, Irénée estime qu'il ne suffisait pas que l'offre à venir d'une vision de Dieu soit annoncée en paroles. Il convenait aussi que cette offre soit anticipée par ce que les prophètes donnaient effectivement à voir par leurs prophéties publiques. Cela supposait que les prophètes n'entendent pas seulement, mais voient aussi, afin de rendre possible à d'autres d'entendre et de voir. D'où le caractère intégral des missions prophétiques :

> Car ce n'était pas seulement avec la langue que les prophètes prophétisaient, mais par leurs visions, par leur conversation (*conversatione*), par les actes qu'ils posaient suivant le conseil de l'Esprit. C'était de cette manière qu'ils voyaient le Dieu invisible, comme le dit Isaïe : « J'ai vu de mes yeux le Roi, le Seigneur Sabaoth » [*Is* 6, 5], pour signifier que l'homme verrait Dieu de ses yeux et entendrait sa voix. C'était aussi de cette manière qu'ils voyaient le Fils de Dieu converser en homme avec les hommes [voir *Ba* 3, 38] : ce qui était à venir, ils le prophétisaient ; celui qui n'était pas encore là, ils le disaient présent ; celui qui était impassible, ils le proclamaient passible ; celui qui était aux cieux, ils le disaient descendu « dans la poussière de la mort » [*Ps* 21, 16]. Et ainsi de toutes les autres « économies » (*dispositiones*) de sa récapitulation : ils voyaient les unes par des visions, prêchaient les autres par des paroles, signifiaient les autres d'une façon figurative (*typice*) par des actes. Les choses qui seraient vues, ils les voyaient de façon visible ; celles qui seraient entendues, ils les prêchaient par des paroles ; celles qui seraient faites, ils les accomplissaient par des actes : mais toutes, ils les annonçaient de façon prophétique[24].

La déclinaison des modes conjoints de la prophétie se fait sous trois séquences de trois termes. D'abord une liste de trois substantifs : vision,

23. *Adversus haereses*, IV, 20, 8, SC 100**, p. 649-651 (trad. légèrement ajustée).
24. *Adversus haereses*, IV, 20, 8, SC 100**, p. 651-653 (trad. légèrement ajustée).

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

conversation, actes ; puis deux listes de trois verbes : voir, annoncer, signifier ; voir, proclamer, accomplir. Sans vouloir trop serrer les correspondances, il est étonnant et révélateur que la conversation annoncée au début de l'explication soit ensuite explicitée en termes d'annonce et de proclamation. La distribution des modalités de la prophétie conduit à comprendre que la conversation recouvre ici le ministère de prédication assumé par les prophètes, lequel suppose des visions et est complété par des actions. La conversation des prophètes anticipe et prépare la manière dont le Fils de Dieu conversera lui-même avec les hommes. Une telle conversation pourrait être qualifiée de prédication intégrale, assortie d'actions révélatrices.

1.2. Origène : kénose, incarnation et conversation

Dans le *Traité des principes*, Origène considère d'abord le Dieu incompréhensible en sa nature, approché par ses œuvres, puis le Fils qui reçoit la nature divine du Père et porte les titres qui l'attestent, et enfin l'Esprit Saint qui complète l'unité de la Trinité. Après avoir traité des créatures rationnelles et du monde visible, puis défendu que le Dieu de la Loi et des Prophètes est le même que le Père de Jésus Christ, Origène centre son attention sur l'incarnation du Fils, avec son économie et ses paradoxes. La transition vers la christologie est marquée de la façon suivante : « Après avoir traité ces sujets, il est temps de revenir à l'incarnation de notre Sauveur et Seigneur, pour voir comment il s'est fait homme et il a conversé parmi les hommes (*inter homines conuersatus est*)[25]. » Le lecteur averti perçoit que l'Incarnation sera envisagée comme un événement qui se déploie par un jeu d'interactions ; autrement dit, une conversation.

Origène présente le Christ comme le Médiateur, Premier-né et Tête, seul capable de reconduire les créatures à Dieu. Après les attributs et les titres qui magnifient la divinité, la gloire et la majesté du Fils de Dieu, l'économie de l'Incarnation provoque par contraste un saisissement :

> Après tant de si grandes considérations sur la nature du Fils de Dieu, nous sommes saisis d'une stupéfaction extrême en voyant que cette nature qui dépasse toutes les autres, se vidant de sa condition de majesté, s'est faite homme et a conversé parmi les hommes (*exinaniens se de statu maiestatis suae homo factus sit et inter homines conuersatus sit*), comme l'atteste la grâce répandue sur ses lèvres, comme en rend témoignage le Père céleste et comme l'ont confirmé les signes, prodiges et miracles divers qu'elle a opérés[26].

25. ORIGÈNE, *Peri Archôn*, II, 6, 1, SC 252, p. 309 (trad. légèrement modifiée).
26. *Peri Archôn*, II, 6, 1, SC 252, p. 311 (trad. légèrement modifiée).

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

Les allusions à *Ph* 2, 7 et à *Ba* 3, 38 sont abouchées de telle sorte que kénose, devenir homme et conversation s'enchaînent. Cela suggère que l'abaissement trouve son exercice, sa finalité ou son sens dans la conversation, plein déploiement de l'Incarnation. Converser avec les hommes, c'est partager leur humble condition en vue de les reconduire au Père. L'Incarnation déployée en conversation est aussitôt traduite en termes de présence corporelle du Christ, autour de laquelle gravite une économie de l'annonce et une distribution de la mission :

> Avant d'être présent à nous comme il l'a montré par son corps, il a envoyé les prophètes, précurseurs et annonciateurs de sa venue ; après son ascension dans les cieux, il a fait circuler par toute la terre les saints apôtres remplis de la puissance de sa divinité, hommes inexpérimentés et ignorants venus du milieu des publicains ou des pêcheurs, pour rassembler de toutes les nations et de toutes les populations un peuple d'hommes pieux croyant en lui[27].

La présence corporelle du Christ parmi les hommes fut anticipée et prolongée. En amont, les prophètes ont assumé leur fonction de précurseurs et d'annonciateurs par une prédication assortie d'actions significatives ou de gestes symboliques. En aval, les apôtres ont poursuivi et élargi l'itinérance missionnaire du Christ, circulant par toute la terre pour rassembler les croyants. L'ascension du Christ aux cieux, suivie de la Pentecôte, passe aux apôtres le relais de la prédication et de la mission conversante du Christ.

1.3. Cyrille d'Alexandrie : conditions et visée de l'apparaître

Dans ses *Lettres festales*, Cyrille d'Alexandrie mobilise à plusieurs reprises la prophétie de Baruch. Dans la quatrième lettre, Cyrille expose comment, devant l'incrédulité du peuple élu, Dieu déploie de multiples ressources pour sauver le genre humain. Parmi celles-ci, les prophètes sont envoyés en temps opportun afin de proposer les voies du salut. Cependant, ils se heurtent à l'incrédulité et au rejet du peuple. Cela conduit les prophètes à s'en remettre au Verbe lui-même, dont ils appellent la venue en personne :

> Mais comme il n'y avait personne pour leur obéir, ils appelaient le roi de tous à venir du ciel en personne, le Verbe de Dieu ; tantôt ils disaient : « Seigneur, penche vers nous tes cieux et descends » [*Ps* 143, 6], tantôt ils criaient : « Envoie ta lumière et ta vérité. » [*Ps* 43, 3] Est donc venu parmi nous le Verbe, Fils unique de Dieu, l'empreinte très exacte de la substance du Père ; il a revêtu notre ressemblance et, devenu homme, il

27. *Peri Archôn*, II, 6, 1, SC 252, p. 311.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

> a été vu sur la terre et a conversé parmi les hommes [*Ba* 3, 38], comme le disait l'un des sages[28].

Cyrille raccorde ici *Ba* 3, 38 à trois motifs tirés de formulations décisives du Nouveau Testament au sujet de l'Incarnation : la venue du Verbe parmi nous (voir *Jn* 1, 14) ; la désignation du Fils comme empreinte de la substance du Père (voir *He* 1, 3) ; le fait d'avoir pris l'aspect de l'homme et d'être réellement homme (voir *Ph* 2, 7). Ce réseau de textes constitue un solide témoignage au sujet de l'Incarnation. La prophétie de *Ba* 3, 38 trouve dans l'Incarnation telle qu'elle est advenue ses conditions effectives d'accomplissement : c'est bien Dieu, en la personne du Fils, qui a été vu sur la terre et qui a conversé avec les hommes, comme l'un d'entre eux[29]. Cyrille poursuit son argument en soulignant que les hommes ne pouvant plus accomplir d'œuvre bonne, la grâce de la justification était offerte au croyant. Par ce biais, Dieu appelait tous les hommes au salut. Une telle démonstration d'amour aurait dû conduire le peuple juif à reconnaître Dieu, mais il n'en fut pas ainsi.

Dans la dixième lettre festale, Cyrille s'applique à démontrer l'unité du Père et du Fils en raccordant deux paroles du Christ johannique. L'unité en question est attestée par les paroles de Jésus : « qui m'a vu a vu le Père » (*Jn* 10, 30) et « je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jn* 14, 9-10). Le Christ donne à voir le Père parce qu'il est, comme Fils et dans sa nature propre, l'empreinte de sa substance (voir *He* 1, 3). La nature divine du Christ est manifeste à travers certains miracles, comme le retour de Lazare à la vie, la guérison de l'aveugle-né et la tempête apaisée. Demeure toutefois une énigme en suspens : comment est-il possible de donner à voir Dieu, lui qui est incompréhensible et que nul œil de peut voir ?

> En d'autres termes, comment serait-il possible de voir ce qui n'est pas visible dans sa réalité essentielle ? Et qui fixera cette lumière inaccessible, quand le rayon du soleil brille d'un éclat insoutenable pour nos yeux ? Pourtant il nous fallait encore voir Dieu lui-même. Or c'est par les miracles qu'a eu lieu cette vision ; et c'est dans ce qui s'est réalisé de manière extraordinaire qu'on aura une notion de la beauté de la nature divine. Et même, en remontant plus haut, la Sagesse déclarait que « la beauté des créatures permettait de contempler par analogie leur Créateur » [*Sg* 13, 5]. Afin donc que les miracles le fassent reconnaître, afin aussi qu'il nous montre en lui le Père et que l'on croie qu'il est Dieu

28. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales*, IV, 6, SC 372, p. 273 (trad. légèrement modifiée).

29. Ailleurs, Cyrille recourt aussi à *Ba* 3, 38 pour attester que le Fils est de même nature que le Père, Dieu véritable ; voir *Dialogues sur la Trinité*, III, 464d, SC 237, p. 19.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

> par nature et Seigneur de l'univers, il s'est fait comme nous, c'est-à-dire homme, et ayant revêtu notre ressemblance « Il a été vu sur terre, selon le mot d'un des sages, et il a conversé parmi les hommes. » [*Ba* 3, 38][30]

De même que la beauté des créatures renvoie par analogie au Créateur – c'est-à-dire par une certaine proportion entre des grandeurs pourtant incommensurables –, de même les miracles accomplis par le Christ sur la terre, parmi les hommes, sont des œuvres de puissance qui conduisent les témoins à la divinité du Christ. Dans la mesure où les miracles manifestent que le Christ est Dieu par nature, le Père est rendu visible dans le Fils et le geste de l'incarnation devient manifeste, suivant la grammaire de *Ph* 2, 7 et de *Ba* 3, 38. Ici, le pivot de l'argument en faveur d'une visibilité du Dieu invisible est l'analogie appliquée aux miracles accomplis sous le régime de l'Incarnation.

Dans la onzième lettre festale, Cyrille confesse la foi au Père, au Fils et à l'Esprit, réaffirmant la doctrine de l'engendrement éternel du Fils consubstantiel au Père. À partir de ce présupposé, le besoin de rédemption du genre humain appelle l'initiative de l'Incarnation, mystère dont Cyrille cherche à promouvoir une formulation orthodoxe :

> Eh bien, alors que nous étions dans la pire des situations : la mort régnait, le dragon mauvais et rebelle exerçait son empire sur la terre, le péché était le plus fort, il s'est fait homme afin de nous soustraire tous aux maux qui viennent d'être énumérés. Or il est devenu cela en vérité, et ayant pris chair d'une femme, je veux dire de la sainte Vierge, conformément aux Écritures, « Il a été vu sur terre et il a conversé parmi les hommes. » [*Ba* 3, 38] Ce que l'on voyait, c'était un homme, selon la nature de la chair, et vraiment parfait au regard de l'humanité. Mais il était Dieu, avec plus de vérité. Car le Verbe de Dieu n'a pas été dans un homme comme dans les saints, mais il est apparu lui-même en vérité, et fut reconnu comme homme [voir *Ph* 2, 7]. C'est pourquoi si notre pensée est orthodoxe, nous affirmons qu'il n'y a pas deux fils, ni non plus deux christs ou seigneurs, mais un seul Fils et Seigneur, et avant l'Incarnation, et lorsqu'il eut l'enveloppe de la chair[31].

C'est précisément l'unicité du sujet Christ, Fils et Seigneur, qui permet d'affirmer que Dieu, en la personne du Verbe, « est apparu lui-même en vérité », tandis que « ce que l'on voyait, c'était un homme ». À nouveau, *Ba* 3, 38 est mis en réseau avec *Ph* 2, 7. Cyrille poursuit sa lettre en montrant comment le Christ a illuminé les hommes par ses paroles et les a provoqués à croire par ses miracles.

30. *Lettres festales*, X, 4, SC 392, p. 233 (trad. légèrement modifiée).

31. *Lettres festales*, XI, 8, SC 392, p. 305-307 (trad. légèrement modifiée). Bien sûr, la qualification « avec plus de vérité » est assez maladroite et dénote une inclination pré-monophysite chez Cyrille.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

La visée salvifique de l'Incarnation est de nouveau exposée dans la quatorzième lettre festale, avec une insistance non seulement sur l'apparaître mais aussi sur la kénose et la conversation :

> Le Créateur de toutes choses, qui est bon par nature, décidait de remodeler l'être vivant en vue de l'incorruptibilité, et en restaurant sa forme pour lui permettre la piété, de le régénérer complètement selon la beauté intacte qu'il avait à l'origine. C'est donc pour cela que le Verbe Monogène de Dieu est devenu homme : il a revêtu une forme comme la nôtre [voir *Ph* 2, 7], mais conserve la propriété d'être Dieu qu'il ne peut perdre. En effet, la nature qui est au-delà et au-dessus de toute intelligence ne connaît pas de changement. Il est donc resté ce qu'il était, même avec la chair, et se laissant descendre dans la kénose de l'économie, comme il est écrit, « il a été vu sur la terre et il a conversé parmi les hommes » [*Ba* 3, 38] transformant en vue de la sanctification, justifiant par la foi celui qui s'approchait de lui, ouvrant la porte du royaume des cieux, enseignant ce qui était utile, montrant la vérité. Et cela tant par le fait de diffuser la lumière divine que par la grandeur de ses actions qui rendaient manifeste aux gens de bon sens qu'il est Dieu par nature, même s'il s'est fait chair[32].

Tandis qu'il s'est abaissé en assumant la chair, le Verbe a conservé sa nature propre, divine. Le maintien de l'identité divine du Verbe à travers la kénose de l'économie dans la chair est une condition de vérité de *Ba* 3, 38. Pour que Dieu soit vu sur la terre, il faut que le Verbe demeure Dieu jusque dans l'homme Jésus et que la chair appartienne ainsi en propre au Verbe, de façon à être vivifiante pour les hommes à sauver[33]. Ensuite, la conversation parmi les hommes se module en termes d'enseignement salvifique et d'actions révélatrices. Vivant parmi les hommes, le Verbe devenu homme accomplit les finalités de l'Incarnation : régénérer, sanctifier, justifier, enseigner, montrer la vérité, initier au royaume, etc.

La quinzième lettre festale réitère un motif déjà rencontré dans la quatrième : face aux incrédules, devant l'inefficacité relative de leurs annonces, les prophètes appelaient la venue du Seigneur lui-même. Par amour envers l'homme corrompu, Dieu a d'abord envoyé les prophètes, puis mis en œuvre l'Incarnation, afin de remodeler sa créature perdue.

> […] Il a parlé par les saints prophètes [voir *He* 1, 1]. Mais notre condition n'en restait pas moins en butte à de multiples griefs. C'est pourquoi les hommes l'appelaient lui-même à venir du ciel, en disant : « Seigneur,

32. *Lettres festales*, XIV, 2, SC 434, p. 161 (trad. légèrement modifiée).

33. Voir aussi les arguments en défense de l'économie du Verbe dans la chair dans Cyrille d'Alexandrie, *Le Christ est un*, 715e, SC 97, p. 307 ; 777c, p. 511 ; ainsi que les arguments contre le docétisme de la chair et l'exclusion de l'âme humaine, dans le dialogue *Sur l'Incarnation*, 690d, SC 97, p. 229 ; 694b, p. 239, recourant à *Ba* 3, 38.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

> incline tes cieux et descends. » [*Ps* 143, 5] Comment donc Dieu devait-il se rendre visible aux habitants de la terre [voir *Ba* 3, 38] ? Avec sa gloire à nu, sans rien pour l'obscurcir ? Mais qui aurait pu soutenir une vue si vénérable et difficile ? J'entends même l'un des poètes des Grecs, pourtant entraînés dans l'erreur polythéiste, dire : « On peine à supporter l'apparition des dieux. » [Homère, *Iliade*, XX, 131] Voir la gloire de la nature sans mélange se montre clairement au-delà des limites de l'humanité[34].

Il fallait une stratégie pour que Dieu se rende visible et soit vu, car il demeure invisible par sa nature et dans sa gloire. La théophanie du Sinaï confirme que voir Dieu ou entendre sa voix est insoutenable aux hommes sans le recours à un médiateur. Moïse assuma ce rôle comme figure du Christ à venir. Par nature, le Verbe de Dieu est tout autant incirconscrit et invisible que le Père. Mais par le moyen de la chair, le Verbe de Dieu pouvait être vu et chasser la corruption en offrant à nouveau la possibilité de connaître le Dieu véritable. La conviction selon laquelle la chair tempère ou obscurcit la gloire de la divinité, dont la vision serait insoutenable en cette vie sans un tel voile, se rencontre naturellement chez d'autres Pères[35].

À l'arrière-plan des multiples emplois de *Ba* 3, 38 par Cyrille dans ses *Lettres festales* demeure une conviction, déjà rencontrée chez Irénée : le salut est un recouvrement de l'incorruptibilité qui procède, chez les hommes, de la vision de Dieu. L'insistance notable de Cyrille porte sur les conditions de l'apparaître, plutôt que sur la dynamique de la conversation proprement dite. La première proposition de *Ba* 3, 38 : « [Dieu] a été vu sur la terre », donne lieu à plus d'approfondissement que la seconde : « il a conversé parmi les hommes ». Les modalités effectives de l'Incarnation : un seul Fils, Dieu par nature, devenu homme parmi les hommes, visible de façon tempérée dans la chair, sont autant de conditions d'intelligibilité de *Ba* 3, 38 : le Dieu invisible s'est rendu visible aux hommes, dans la chair et par ses miracles, afin de les sauver. Réciproquement, la prophétie de Baruch est mobilisée à l'appui d'une christologie orthodoxe.

1.4. Grégoire de Nazianze : la conversation comme interaction corporelle

Dans l'un de ses *Discours*, Grégoire de Nazianze fait intervenir le motif de la conversation dans une argumentation visant à montrer que le « seul vrai Dieu » ou le « Dieu véritable » convient au Père et au Fils,

34. *Lettres festales*, XV, 4, SC 434, p. 199-201.

35. Voir notamment AUGUSTIN D'HIPPONE, *Tractatus in Ioannis Evangelium*, XXXIV, 4, BA 73A, p. 124-126.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

et non au Père à l'exclusion du Fils. L'enjeu théologique est de sauvegarder la consubstantialité du Fils au Père contre les négateurs ariens. Dans l'axe de notre recherche, il est intéressant d'observer en quel sens la conversation est ici entendue pour jouer son rôle dans l'argument.

> Mon opinion sur le texte : « qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu » [*Jn* 17, 3], c'est qu'il est dit pour écarter ceux qui ne sont pas des dieux, et qui en portent le nom ; car on n'ajouterait pas : « et celui que tu as envoyé Jésus-Christ » [*Jn* 17, 3] si les mots « seul vrai » faisaient à son sujet une distinction qui l'exclue, et s'il n'était pas question de la divinité qui leur est commune. […] Si donc nous te persuadions de cela, ce serait parfait ; sinon, que répondras-tu à ceux qui prétendent inversement que le Fils seul est dit Dieu, d'après tes principes ? Dans quels passages ? Dans ceux-ci : « Celui-ci est ton Dieu, on n'en comptera pas un autre en plus de lui » [*Ba* 3, 36], et peu après : « Après cela, il a été vu sur la terre et il a conversé parmi les hommes » [*Ba* 3, 38] ; que l'on parle ici non pas du Père, mais du Fils, la seconde partie l'établit clairement, car c'est lui qui a été en rapport avec nous par son corps et qui s'est trouvé avec les hommes d'ici-bas. Si la victoire revenait à l'opinion d'après laquelle cela est dit contre le Père et non contre ceux que l'on croit être des dieux, voilà que nous perdons le Père par suite du zèle que nous avons eu pour le Fils ! Qu'y aurait-il de plus malheureux ou de plus dommageable que cette victoire ?[36]

Tout comme le Père n'exclut pas le Fils lorsqu'il est désigné comme le seul vrai Dieu, le Fils n'exclut pas le Père lorsqu'il est appelé Dieu. Une telle conviction relève d'une exégèse biblique dont le cadre herméneutique est la foi de Nicée. La confession de la consubstantialité du Fils avec le Père oriente l'interprétation des versets bibliques dont le sens est disputé. La fonction de *Ba* 3, 38 dans le présent argument est limitée, mais elle suppose que la conversation est entendue comme interaction et présence corporelles. Par conséquent, c'est en propre Dieu le Fils qui est apparu sur la terre par l'événement de l'Incarnation.

1.5. Augustin d'Hippone : le Fils est visible dans la forme du serviteur

Comme chez les Pères grecs, *Ba* 3, 38 intervient relativement peu chez les Pères latins des IVe-Ve siècles. Dans le prologue de son commentaire sur Jérémie, daté de 415-420, Jérôme annonce qu'il ne commentera pas Baruch, car ce livre n'est pas présent dans la Bible hébraïque[37]. Dans *La Cité de Dieu*, Augustin fait entrer *Ba* 3, 36-38 dans

36. Grégoire de Nazianze, *Discours*, 30, 13, SC 250, p. 255-257.

37. Voir Jérôme, *In Hieremiam*, Prol., CCSL 74, 1960, p. 1. D'après une recherche dans la *Library of Latin Texts* de Brepols en 2018, seulement quatre occurrences de *Ba* 3, 38b

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

les prophéties de Jérémie au sujet du Christ. Il mentionne que certains attribuent ce témoignage scripturaire, non pas à Jérémie, mais à Baruch son scribe[38]. Pour le volet latin de notre enquête patristique, il suffit de montrer sous quelle perspective Augustin mobilise *Ba* 3, 38. Elle relève d'une préoccupation anti-arienne comparable à celle rencontrée chez Grégoire de Nazianze.

Augustin recourt à *Ba* 3, 38 dans le cadre de controverses avec les ariens ou en référence aux arguments de ces derniers. La problématique récurrente porte sur l'unité de substance entre le Fils et le Père. Celle-ci implique que le Fils est par nature tout aussi invisible et incirconscrit que le Père. Par conséquent, la parole « [Dieu] a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes » (*Ba* 3, 38) doit s'entendre du Fils en tant qu'homme, en fonction de sa chair, et non d'un fils qui serait visible ou circonscrit par nature, à la différence du Père. Tel est l'argument de fond qui revient à plusieurs reprises dans le traitement de diverses questions particulières[39].

Considérons le passage où l'argument est le plus développé, dans la controverse qui oppose Augustin à Maximin. Augustin soutient que « Maximin se trompe, en disant du Père : *Seul il ne peut être contenu, et seul il est immense*[40] ». Augustin commence par réfuter de façon dialectique l'idée selon laquelle le Père ne peut être contenu par rien, mobilisant le témoignage de *Jn* 14, 23 qui atteste que le Père et le Fils demeurent chez le croyant. Même si la nature humaine ne peut contenir Dieu tout entier ou de toute manière, parce qu'il est immense, cet attribut s'applique tout autant au Père et au Fils. Pour sauvegarder l'indissociable unité du Père et du Fils en ces qualifications, Augustin recourt ensuite à *Ba* 3, 25 :

> Nous ne mettons pas en doute que [le Verbe] soit, lui aussi, immense. Je vous le demande, en effet, de qui entendez-vous ce passage de l'Écriture : « Il est grand et n'a point de bornes, il est élevé et immense ? » [*Ba* 3, 25] Car voici ce qui est dit du même un peu plus loin : « C'est lui qui est notre Dieu, et nul autre ne peut lui être comparé ; c'est lui qui a trouvé toutes les voies de la vraie science, et qui l'a donnée à Jacob, son serviteur, et à Israël, son bien-aimé. Après cela il a été vu sur la terre, et il a conversé parmi les hommes ? » [*Ba* 3, 36-38] Quel est celui qui est dépeint de la sorte ? Qui est, je vous prie, « grand et sans bornes, élevé

se rencontrent chez Ambroise, deux chez Cassien et neuf chez Augustin, en tenant compte des deux variantes du verset considéré : « *inter homines conversatus est* » et « *cum hominibus conversatus est* ».

38. Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, XVIII, 33 ; *Contra Faustum*, XII, 43.

39. Voir notamment AUGUSTIN D'HIPPONE, *Lettres*, 147, 16 ; 164, 17 ; *Sermons*, 277, 16 ; *Enarr. in Ps.* 47, 15.

40. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Maximum*, II, 26, 13.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

> et immense, et qu'on a vu sur la terre, conversant parmi les hommes ? » [*Ba* 3, 25.38] Je vois à quelles erreurs et à quelles angoisses vous êtes en proie. Vous craignez de dire que c'est le Père, quand vous entendez ces mots : « Il a été vu sur la terre, et il a conversé parmi les hommes » [*Ba* 3, 38], car vous convenez que le Père est invisible quant à sa substance, et vous ne voulez pas qu'il ait été vu des hommes par le moyen de sa créature. Vous craignez de dire que c'est le Fils, quand vous entendez ces autres paroles : « Il n'a point de bornes, il est élevé et immense » [*Ba* 3, 25]. Car vous n'accordez qu'au Père l'attribut de l'immensité. Vous craignez de dire que c'est le Saint-Esprit, quand vous entendez ces mots « C'est lui qui est notre Dieu » [*Ba* 3, 36], car vous ne voulez pas que le Saint-Esprit soit Dieu. Que ferez-vous, que répondrez-vous, ô homme qui refusez d'être catholique, parce que vous seriez tenu de confesser que le Christ a été vu sur la terre en la forme de serviteur, sans néanmoins cesser d'être immense en la forme de Dieu, dans laquelle il est demeuré invisible ? « C'est lui qui est notre Dieu, et nul autre ne peut lui être comparé. » [*Ba* 3, 36] [41]

L'enjeu de l'argumentation est de préserver l'unité d'essence du Père, du Fils et de l'Esprit, en veillant à ce que les différents attributs du Père, invisible et immense, soient bien compris. Rien ne doit occulter faussement que ces prédicats conviennent tout autant au Fils (et à l'Esprit) qu'au Père. Comme Dieu, le Fils est tout autant invisible, incirconscrit, immense et incomparable que le Père. Cela est rendu manifeste par la connexion entre *Ba* 3, 25 et 3, 38. Selon la foi de Nicée, « [Dieu] a été vu sur la terre, et il a conversé parmi les hommes » (*Ba* 3, 38) doit s'entendre du Fils selon sa forme de serviteur (voir *Ph* 2, 7), c'est-à-dire l'humble nature humaine qu'il a assumée. Cependant, même dans sa condition abaissée, le Fils demeure Dieu par sa nature propre, avec les prérogatives de celle-ci. En réponse au fallacieux partage de l'invisibilité et de la visibilité entre Père et Fils, *Ba* 3, 38 est interprété exclusivement sous l'angle des conditions de l'apparaître. Le potentiel théologique de la conversation, avec les interactions afférentes, demeure inaperçu ou est passé sous silence.

1.6. Jean Damascène : communication des idiomes et défense des images

Transportons-nous au VIIIe siècle et revenons chez les Pères grecs. Jean de Damas mentionne à quatre reprises *Ba* 3, 38 dans son traité récapitulatif de *La foi orthodoxe*. Deux d'entre elles qualifient avec

41. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Maximum*, II, 26, 13, trad. *Œuvres complètes*, M. l'abbé RAULX (dir.), Bar-le-Duc, 1864-1873, vol. XIV, p. 654 (légèrement modifiée). Dans la Sixto-Clémentine, *Ba* 3, 36 se lit comme suit : « hic Deus noster, et non aestimabitur alius adversus eum ».

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

précision le temps de la prophétie : bien que les verbes (être vu et converser) soient conjugués au passé, la parole de Baruch annonce un événement futur relatif au Christ[42]. Les deux autres occurrences sont significatives d'une grammaire théologique mûre et élaborée.

Au chapitre 48, Jean pose les conditions conceptuelles et sémantiques d'un bon usage des titres christologiques. Étant admis que l'hypostase du Christ est une, tandis que ses deux natures sont distinctes, ainsi que leurs propriétés, il est justifié de permuter les noms et les attributs signifiants l'unique Christ suivant l'une ou l'autre de ses natures. Cette manière traditionnelle de parler du Christ, jadis fort débattue lors de la crise nestorienne, est appelée l'échange ou la communication des idiomes. Voici comment Jean la met en œuvre, mobilisant au passage *Ba* 3, 38 comme un cas d'application :

> Quand nous parlons de la divinité nous ne lui attribuons donc pas les propriétés de l'humanité (nous ne disons pas, en effet, qu'elle est passible et créée) ; pas davantage nous n'accordons à la chair, c'est-à-dire à l'humanité, les propriétés de la divinité (nous ne disons pas en effet que la chair, c'est-à-dire l'humanité, est incréée). Mais en ce qui concerne l'hypostase, que nous lui donnions un nom tiré de l'ensemble ou un nom venant de l'une de ses parties, nous lui attribuons les propriétés des deux natures. Car en fait le Christ, c'est-à-dire l'ensemble des deux, est dit à la fois Dieu et homme, créé et incréé, passible et impassible. Et quand, d'après l'une de ses deux parties, on le nomme Fils de Dieu et Dieu, il reçoit les propriétés de sa nature conjointe, c'est-à-dire la chair : on le nomme Dieu souffrant, Seigneur de la gloire crucifié, non point en tant que Dieu, mais en tant que le même est aussi un homme. Et quand on l'appelle homme et fils de l'homme, il reçoit les propriétés et les gloires de l'essence divine : on l'appelle petit enfant né avant les siècles et homme sans commencement, non point en tant qu'enfant et qu'homme, mais en tant que Dieu avant les siècles, il est devenu petit enfant dans les derniers temps. Tel est le mode de l'échange : chaque nature transfère à l'autre ses propriétés à cause de l'identité d'hypostase et de leur mutuelle périchorèse. C'est en application de cela que nous pouvons dire du Christ : « Dieu a été vu sur la terre » [*Ba* 3, 38a] et : cet homme est incréé, impassible, incirconscrit[43].

Suivant la logique de l'explication, « Dieu a été vu sur la terre » signifie proprement : Le Christ, qui est le Fils de Dieu en personne, est apparu sur la terre par sa nature humaine. La prophétie de *Ba* 3, 38 vise le Christ homme et elle reçoit une exégèse précise de la grammaire christologique afférente au réalisme de l'Incarnation.

42. Voir JEAN DE DAMAS, *La Foi orthodoxe*, 71 [IV, 6], SC 540, p. 171 ; 91 [IV, 18], p. 253.

43. JEAN DE DAMAS, *La Foi orthodoxe*, 48 [III, 4], SC 540, p. 33 (trad. légèrement modifiée).

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

L'autre problématique dans laquelle Jean de Damas fait intervenir *Ba* 3, 38 relève de la défense du culte des images du Christ, de la Vierge et des saints. Au chapitre 89 de son traité, Jean recourt d'emblée à deux arguments défensifs : d'une part, nous pouvons nous prosterner les uns devant les autres parce que Dieu créa l'être humain à sa propre image ; d'autre part, l'Écriture condamne ceux qui se prosternent devant des statues grecques, figures de démons. Plus radicalement, Jean rappelle que Dieu est par nature incirconscrit et non représentable. Mais l'initiative divine de l'Incarnation a modifié la donne :

> [...] Qui peut faire une imitation du Dieu invisible, incorporel, sans contours et sans figure ? Donner une figure à la divinité relève effectivement de l'extrême démence et de l'impiété. De là vient que dans l'ancienne alliance l'usage des images n'avait pas cours. Mais quand Dieu, de par les entrailles de sa miséricorde, se fit véritablement homme pour notre salut, il ne se fit pas voir comme à Abraham [voir *Gn* 18, 2] ou comme aux prophètes sous une apparence humaine ; il se fit vraiment homme selon l'essence, séjourna sur la terre et conversa avec les hommes [voir *Ba* 3, 38], opéra des miracles, subit sa passion, fut crucifié, ressuscita, monta au ciel. Et tout cela est véritablement arrivé, a été vu par les hommes, a été écrit pour nous en faire souvenir et pour l'enseignement de ceux qui n'y ont pas assisté, afin que sans l'avoir vu, mais pour l'avoir appris et cru, nous obtenions la béatitude promise par le Seigneur. Mais comme tous ne savent pas lire ou n'ont pas le temps de lire, les Pères ont pris soin de faire représenter ces faits en des images, comme on le ferait pour des exploits en vue d'un rappel concis. Souvent, assurément, on n'a pas présente à l'esprit la passion du Seigneur, mais d'avoir vu l'image du Christ crucifié nous remet en mémoire sa passion qui nous sauve et tombant à genoux, nous nous prosternons non devant la matière, mais devant ce qui est représenté, de même que notre prosternation ne s'adresse pas à la matière de la croix, mais à la reproduction figurative[44].

L'économie de l'Incarnation ne joue pas sur des apparences, mais engage une vraie manifestation concrète de l'homme Jésus, qui est Dieu le Fils en personne dans la chair. Plus que ses pères, Jean déploie la ligne de la conversation : habiter la terre, converser avec les hommes, opérer les miracles, subir la passion, etc. C'est toute la carrière de Jésus qui accomplit ici le double mouvement de l'apparaître et de la conversation. Pour Jean de Damas, les saintes images prolongent l'économie de la manifestation et de la fréquentation, du Christ, rendues accessibles même pour ceux qui n'ont pas accès aux témoignages écrits. L'image du

44. JEAN DE DAMAS, *La Foi orthodoxe*, 89 [IV, 16], SC 540, p. 239-241 (trad. légèrement modifiée).

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

Christ acquiert une fonction de mémorial[45]. Elle soutient l'actualisation de foi chez les croyants qui recourent aux images pour rencontrer le Christ.

1.7. Bilan de l'enquête patristique

Récapitulons les acquis de ce bref parcours chez les Pères. *Ba* 3, 38 est relativement peu exploité chez les Pères que nous avons consultés, tant grecs que latins. Irénée et Origène accordent une valeur significative à la conversation, tandis que Cyrille d'Alexandrie se concentre sur les conditions de l'apparaître.

Pour Irénée, les prophètes anticipent la venue du Verbe dans la chair par mode de vision, conversation et action. Il semble que la conversation soit alors à entendre comme une prédication. Quant au Christ lui-même, il converse, dialogue et se rend présent. La conversation se rapproche alors plutôt des interactions propres à la dynamique d'une vie partagée. Origène comprend la conversation du Christ comme sa présence corporelle, à la fois anticipée par les prophètes et prolongée par les apôtres. La kénose de l'Incarnation est orientée vers un salut qui passe par la conversation du Christ parmi les hommes.

Cyrille centre son exégèse de *Ba* 3, 38 sur les conditions de l'apparaître de Dieu dans la chair. La première proposition du verset suppose les déterminations d'une christologie unitaire. L'unique sujet Christ est le Fils de Dieu venue en personne dans la chair. Tout en ayant assumé la nature humaine, il conserve sa nature propre, la divine. De la sorte, c'est bien Dieu qui a été vu sur la terre. Les miracles opérés par le Christ manifestent sa divinité et confirment le bien-fondé d'un énoncé comme celui de *Ba* 3, 38a.

Quant à lui, Grégoire de Nazianze mobilise ponctuellement *Ba* 3, 38 au sein d'une argumentation contre l'arianisme. De façon incidente, il entend la conversation comme une interaction corporelle. Les principaux emplois de *Ba* 3, 38 chez Augustin relèvent d'une problématique analogue, mais le docteur d'Hippone se limite à l'identification du sujet de *Ba* 3, 38 : le Fils de Dieu dans la forme du serviteur, sans relever la dynamique de la conversation.

En affinité avec Cyrille, Jean de Damas clarifie à quelles conditions un énoncé tel que « Dieu a été vu sur la terre » (*Ba* 3, 38a) est légitime. La communication des idiomes se fonde sur l'unique hypostase du Christ et ses deux natures. Par ailleurs, la défense des images conduit Jean à souligner que Dieu se fit voir en vérité comme un homme selon l'essence, et non sous une simple apparence. Le réalisme de ce mode

45. JEAN DE DAMAS, *Discours sur les images*, II, 14, Paris, Migne, PdF 57, 1994, p. 59-60.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

d'apparaître est relayé par le séjour, la conversation et les miracles de Dieu le Fils parmi les hommes.

À ma connaissance, Thomas d'Aquin ne livre aucun indice d'emprunt direct ou indirect à l'un des textes patristiques étudiés jusqu'ici. Bien qu'il ait un accès privilégié au *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, l'Aquinate ne mobilise pas, dans le cadre de sa théologie de la *conversatio Christi*, les chapitres faisant un usage significatif de *Ba* 3, 38. Il convient donc de chercher ailleurs. Sans qu'une dépendance littérale soit évidente, le commentaire de Baruch par Albert le Grand est une source potentielle de l'Aquinate.

2. Le commentaire d'Albert le Grand sur Baruch 3, 36-38

Les commentaires du livre de Baruch sont très peu nombreux dans la tradition latine. La canonicité de Baruch a souvent été mise en doute[46]. D'après Andrew Sulavik, le plus ancien commentaire médiéval sur Baruch qui nous soit parvenu a été composé par un certain doyen de Salisbury, au début du XIIIe siècle. Les Postilles d'Hugues de Saint-Cher sur Baruch dépendent largement de ce texte source[47]. Albert le Grand, confrère et maître de Thomas d'Aquin, fut aussi l'un des premiers à commenter ce livre dans l'Occident médiéval, sans dépendance notable à l'égard du doyen de Salisbury. Les spécialistes situent le commentaire d'Albert entre 1264 et 1267. L'édition critique du texte est en cours de préparation à l'Albertus-Magnus-Institut de Bonn. Nous avons déjà accès à la lecture du troisième chapitre de Baruch, publiée en 2011 par Ruth Meyer[48].

La version de *Ba* 3,36-38 commentée par Albert est la suivante :

> 36 Celui-ci est notre Dieu, et personne ne lui sera comparé. 37 Celui-ci découvre tout chemin de la discipline, et il l'a transmise à Jacob, son

46. Voir ci-dessus la note 37 au sujet de la réserve de saint Jérôme.

47. Voir Andrew T. SULAVIK, « *Baruch secundum Decanum Salesburiensem*: Text and introduction to the earliest latin commentary on Baruch », *AHDLMA* 68 (2001) 249-296 ; ID., « Hugh of St. Cher's Postill on the Book of Baruch : The work of a Medieval Compiler or Biblical Exegete ? » *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien* (Bibliothèque d'histoire cuturelle du Moyen Âge 1), Louis-Jacques BATAILLON *et al.* (éd.), Turnhout, Brepols, 2004, p. 155-171.

48. Voir ALBERTUS MAGNUS, « Ein Loblied auf die Weisheit : *Super Baruch* c.3 vv.9-38 », ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (éd.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung. Lateinisch – Deutsch*, Hannes MÖHLE *et al.* (éd.), Münster, Aschendorff, 2011, p. 495-527.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

serviteur, et à Israël, son bien-aimé. [38] Après cela, il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes[49].

Le commentaire d'Albert met l'accent sur la transmission de la Sagesse aux saints suivant différents degrés et diverses ressources de la Révélation :

Post omnia concludit :	Après tout cela, [Baruch] conclut :
36. Hic est deus noster, omnis illuminationis principium. I Tim. Ult. (VI, 16) : « Qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem ». Et non aestimabitur alius adversus eum. Ps. (LXXVI, 14) : « Quis deus magnus sicut deus noster ? » Ier. X (7-8) : « Tuum est decus, inter cunctos sapientes gentium et in universis regnis eorum nullus est similis tui. Pariter insipientes et fatui probabuntur ».	Celui-ci est notre Dieu, le principe de toute illumination. *1 Tm* 6, 16 : « Lui qui possède seul l'immortalité et qui habite une lumière inaccessible ». Et personne ne lui sera comparé. *Ps* 76, 14 : « Quel dieu est grand comme notre Dieu ? » *Jr* 10, 7-8 : « Tienne est la gloire, parmi tous les sages des nations et dans tous leurs royaumes, aucun n'est semblable à toi. Ils seront également jugés insensés et fous ».
37. Hic adinvenit, hoc est : adinveniri fecit, omnem viam disciplinae, quae scilicet ad veram disciplinam, idest sapientiam, deducit. Non enim haberi potest nisi per manifestationem eius, unde Sapientia dicit, Eccli. XXIV (5-6) : « Ego ex ore altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam. Feci in caelis, ut oriretur lumen indeficiens. »	Celui-ci découvre, c'est-à-dire fait que soit découvert, tout chemin de la discipline, parce qu'il conduit à la vraie discipline, c'est-à-dire, à la sagesse. Elle ne peut être possédée sinon par manifestation d'elle-même ; c'est pourquoi la Sagesse affirme, *Si* 24, 5-6 : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, première-née avant toute créature. J'œuvre dans les cieux, afin que sorte une lumière indéfectible. »
Et subiungit de revelatione : Et tradidit illam Jacob, puero suo, hoc est : luctatori ad [verita]tem, qui sicut puer depurat spiritum, et Israel, dilecto suo, qui « rectissimum » per veritatem habet intellectum et « videt deum ». Sap. VII (15) : « Ipse	Et [Baruch] ajoute au sujet de la révélation : Et il [Dieu] l'a transmise à Jacob, son serviteur, c'est-à-dire : au lutteur pour la vérité, qui nettoie son esprit comme un serviteur, et à Israël son bien-aimé, qui a un intellect [rendu]

49. *Ba* 3, 36-38 (Vulg.) : « Hic Deus noster, et non aestimabitur alius adversus eum. Hic adinvenit omnem viam disciplinae, et tradidit illam Iacob, puero suo, et Israel, dilecto suo. Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. »

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

sapientiae dux est et sapientium emendator ». Et post pauca (21) : « Omnium artifex docuit me sapientia ».	« droit au plus haut point » par la vérité et « voit Dieu ». *Sg* 7, 15 : « Celui-ci est le guide de la sagesse et le correcteur des sages ». Et un peu plus loin : « ouvrière de toutes choses, la Sagesse m'a enseigné ».
Et cum haec omnia revelationibus sanctorum angelicis multipliciter perficisset :	Ayant parfait toutes ces choses de multiples manières par les révélations angéliques des saints,
38. Post haec, ut omnia compleret, in terris visus est, hominis naturam assumens et illuminans. Eccli. XXIV (45) : « Penetrabo inferiores partes terrae et inspiciam omnes dormientes et illuminabo omnes sperantes in domino ». Inferiora enim mundi assumpsit, alta neglexit, dormientes, qui in tenebris clausos sensus habuerunt, lumine suae praesentiae respexit et omnes in se sperantes ad lumen veritatis invexit.	après cela, afin d'achever toutes choses, il a été vu sur la terre, assumant la nature humaine et l'illuminant. *Si* 24, 45 : « Je pénétrerai les parties inférieures de la terre, je regarderai tous ceux qui dorment, et j'illuminerai tous ceux qui espèrent dans le Seigneur ». En effet, il a assumé les réalités basses du monde, négligé les élevées, considéré de la lumière de sa présence les dormants, [ceux] qui avaient les sens enfermés dans les ténèbres, et transporté vers la lumière de la vérité tous ceux qui espéraient en lui.
Et cum hominibus conversatus est, ut exemplo et verbo perfecte doceret veritatem. Joh. 1, 9 : « Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ». Mal. Ult. (IV, 2) : « Vobis timentibus nomen meum orietur sol iustitiae, et sanitas in pennis eius ». Hebr. I, (1-2) : « Multifarie multisque modis olim deus loquens patribus in prophetis etc. »	Et il [Dieu] a conversé avec les hommes, afin qu'il enseigne parfaitement la vérité par l'exemple et par la parole. *Jn* 1, 9 : « Il était la lumière véritable, qui illumine tout homme venant dans ce monde ». *Ml* 4, 2 : « Pour vous qui craignez mon nom le soleil de justice se lèvera et la santé sera sous ses ailes ». *He* 1, 1-2 : « À plusieurs reprises et de bien des manières, Dieu parlant autrefois à nos pères par les prophètes, etc. »[50]

Albert commente *Ba* 3, 36-38 sous le prisme d'une économie de la Révélation. Dieu est principe de toute illumination. Il fait découvrir aux

50. Le texte latin est celui édité par Ruth Meyer (voir la note 48 ci-dessus).

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

saints le chemin de la sagesse. La possession de celle-ci suppose toutefois que la Sagesse elle-même se manifeste. Ainsi est-elle sortie de la bouche de Dieu avant toute créature et œuvre continûment par mode d'illumination. La Révélation a fait l'objet d'une transmission, acte de tradition dont Dieu est l'Auteur et le peuple élu le premier bénéficiaire. Une telle économie de la Révélation croît en perfection et atteint son point culminant par l'Incarnation et la conversation.

« [Dieu] a été vu sur la terre » est interprété sous l'angle des actes de Dieu en la personne de la Sagesse : assumer et illuminer. *Si* 24, 45 fournit à Albert un fil d'explication : Dieu s'est abaissé en assumant la nature humaine comme l'une des conditions humbles de ce monde. En écho à l'amorce du commentaire, où Dieu était désigné comme principe d'illumination, la visée salvifique de l'Incarnation est ici conçue en termes de regard et de lumière. C'est en illuminant *de sa présence* ceux qui sont enclos dans les ténèbres que Dieu les sauve. Il est ici sous-entendu que la présence illuminative est désormais spirituelle *et* corporelle, puisque ce mode d'être marque une nouvelle étape de manifestation, relative à l'Incarnation. Albert souligne aussi la force d'entraînement et d'attraction associée à l'illumination de la vérité accomplie par la voie de l'Incarnation. Tout cela prépare l'exégèse du second membre de la phrase : « et il a conversé avec les hommes ».

D'Albert à Thomas, continuité et nouveauté sont sensibles dans l'exégèse de la conversation du Christ. La continuité suit le fil de la manifestation et de l'enseignement de la vérité. La nouveauté réside dans l'ampleur conférée au motif de la conversation par Thomas et dans d'autres facettes du mystère de l'Incarnation, absentes du commentaire d'Albert. Le mode opératoire de la Révélation demeure la première approche de la conversation chez l'Aquinate, mais la vie conversante de Jésus intègre aussi d'autres composantes (itinérance, pauvreté, commensalité, etc.) qui font partie intégrale de la dynamique de l'Incarnation et de la visée salvifique de celle-ci.

III. L'ancrage biblique de la conversation du Christ chez Thomas d'Aquin

1. Baruch 3, 38 plutôt que Daniel 2, 11

Lorsqu'il amorce son traitement du genre de vie du Christ, l'Aquinate fait jouer l'un contre l'autre deux versets bibliques. À la première question soulevée : « Le Christ devait-il mener une vie solitaire, ou converser avec les hommes ? » (q. 40, a. 1), le premier argument objecte que le genre de vie du Christ devait révéler qu'il était non seulement homme mais aussi Dieu. Cela semble exclure une vie de commerce

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

ordinaire et requérir une vie solitaire de contemplation. Deux autorités sont convoquées par l'objection à l'appui de cette perspective : un verset du livre de Daniel, à propos des limites humaines de la divination, et un célèbre passage de la *Politique* d'Aristote, au sujet de la condition de l'homme solitaire. Le Philosophe soutient que l'homme est naturellement un animal politique, si bien que l'homme solitaire, privé de cité et de communauté, est soit une bête soit un dieu[51]. La citation de *Dn* 2, 11 mérite d'être considérée, car le *sed contra* de l'article lui oppose un autre verset biblique, décisif pour notre enquête : *Ba* 3, 38.

Nabuchodonosor, roi de Babylone, est tourmenté par des songes. Il convoque les devins et les magiciens de sa cour, des « Chaldéens », en vue d'obtenir l'interprétation de son rêve. La requête du roi allie d'emblée le soupçon et la menace. Pressés, les Chaldéens avouent qu'ils ne disposent pas de la réponse ; celle-ci relèverait des dieux dont la conversation n'est pas avec les hommes :

> La parole que tu cherches, ô roi, est difficile ; et il ne se trouverait personne qui puisse la découvrir au regard du roi, excepté les dieux, qui n'ont pas de commerce avec les hommes[52].

Tandis que les Chaldéens sont envoyés à la mort, Daniel s'enquiert de leur sort, demande un délai au bourreau et s'engage à fournir au roi l'interprétation attendue. À cette fin, Daniel mobilise ses compagnons dans la prière. Bénéficiaire d'une vision nocturne, il reçoit l'interprétation du songe. En action de grâces, il s'adresse à Dieu comme à celui qui, seul, révèle les secrets et connaît ce qui est caché (*Dn* 2, 20-23). La déclaration des Chaldéens n'était pas privée de bon sens. Elle est toutefois dépassée par la clairvoyance de Daniel, qui sait à qui s'adresser.

Quoi qu'il en soit, dans l'objection au genre de vie du Christ – conversation avec les hommes –, *Dn* 2, 11 est annexé pour soutenir que le Christ, étant Dieu, ne devrait pas entretenir un tel commerce mais mener plutôt une vie solitaire. Le décalage entre la citation et l'objection est sensible. Avec leur théologie incertaine, les Chaldéens parlent des

51. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* III[a], q. 40, a. 1, arg. 1 : « Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam agere vitam. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari, dicitur enim Dan. II, [11] : *Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio* ; et Philosophus dicit, in I *Polit.*, quod ille qui solitarius vivit, *aut est bestia*, si scilicet propter saevitiam hoc faciat, *aut est Deus*, si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari. » Voir ARISTOTE, *Politique* I, 1253a29.

52. *Dn* 2, 11 (Vulg.) : « Sermo enim, quem tu rex quaeris, gravis est ; nec reperietur quisquam qui indicet illum in conspectu regis, exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio ».

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

dieux en termes païens, au sens des anges, esprits ou démons. Ce verset s'applique fort mal au Christ qui n'est pas dieu en un tel sens. Le fondement biblique de l'objection est nul et non avenu.

En revanche, le verset de Baruch employé par l'Aquinate dans le *sed contra* s'avère autrement pertinent[53]. Il intervient au terme d'une louange à la Sagesse en forme de complainte pour Israël. L'exil du peuple est compris comme la conséquence d'avoir abandonné la source de la Sagesse (*Ba* 3, 10-12). En termes pratiques, le délaissement de la Loi et l'adoption des voies mauvaises sont en cause. La Sagesse n'est pas connue des chefs des nations et elle n'est pas accessible aux entreprises humaines. Dieu seul, qui connaît tout, la possède et la donne en partage à son peuple.

> 36 Celui-ci est notre Dieu, et personne ne lui sera comparé. 37 Celui-ci découvre tout chemin de la discipline, et il l'a transmise à Jacob, son serviteur, et à Israël, son bien-aimé. 38 Après cela, il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes[54].

La théologie juive de cette page personnifie la Sagesse et l'incarne en quelque manière dans la Loi remise au peuple[55]. Suivant les traductions modernes de la Bible (BJ, TOB), le sujet qui a conversé avec les hommes est la Sagesse. Celle-ci se trouve aussitôt explicitement identifiée à la Loi (*Ba* 4, 1). Dans la Vulgate, en revanche, Dieu lui-même est le sujet de la dernière phrase : lui-même a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes. Une telle lecture se retrouve, par exemple, dans la Bible de Douai-Rheims, traduction anglaise de la Sixto-Clémentine, version latine proche de celles qu'utilisait Thomas d'Aquin. Poser Dieu, plutôt que la Sagesse, comme objet de la vision et sujet de la conversation demeure finalement cohérent avec la vision juive de la Sagesse, car celle-ci est envisagée comme l'une des modalités concrètes de la présence de Dieu à son peuple.

Que le sujet soit la Sagesse ou Dieu, *Ba* 3, 38 convient parfaitement à un argument d'autorité en faveur d'une pleine conversation du Christ avec les hommes, à l'opposé d'une vie solitaire. Le passage atteste une anticipation réelle de la logique de l'Incarnation. Tandis que *Dn* 2, 11 portait à faux, *Ba* 3, 38 est un solide point d'appui pour justifier que le

53. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* III[a], q. 40, a. 1, sc : « Sed contra est quod dicitur Baruch III, [38] : *Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* »

54. Voir ci-dessus, note 49.

55. Pour une structure et des parallèles possibles, voir Ruth HENDERSON, « The intertextual dialogue between Deuteronomy 4:30 and Job 28:12-20 in Baruch 3:9-4:4 », Sean A. ADAMS (éd.), *Studies on Baruch : Composition, Literary Relations, and Reception* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 23), Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, p. 43-60.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

Christ ait pleinement conversé avec ses contemporains. Le sens littéral du verset de Baruch le rendait propice à une intégration christologique. Explorer les emplois de ce verset dans l'œuvre de l'Aquinate est instructif.

2. Baruch 3, 38 en réseau dans quatre exégèses bibliques de l'Incarnation

Le verset de Baruch déclarant que Dieu a conversé – au sens plein de vivre et demeurer – avec les hommes oriente la recherche vers les explications développées par l'Aquinate au sujet de trois textes-clés relatifs à l'Incarnation : *Mt* 1, 25 ; *Ph* 2, 7 ; *He* 1, 1-2 et *Jn* 1, 14.

2.1. *Super Mat.* I, 25

Mt 1, 18-25 raconte la venue au monde de Jésus Christ du point de vue de Joseph. Celui-ci reçoit en songe une révélation de l'Ange du Seigneur au sujet de Marie et de l'enfant engendré en elle. L'évangéliste discerne en ces événements l'accomplissement de la parole d'*Is* 7, 14 annonçant que la vierge concevrait et enfanterait. L'oracle prophétique s'achève par « on l'appellera du nom d'Emmanuel » (*Mt* 1, 23 citant *Is* 7, 14). Dans la suite immédiate du récit, conformément à la révélation nocturne, Joseph appelle toutefois l'enfant du nom de Jésus. Le décalage entre les deux noms, Emmanuel et Jésus, soulève une question à laquelle répond le commentaire de l'Aquinate. Celui-ci estime que, Jésus étant interprété comme Sauveur par les paroles de l'Ange, ce nom-là s'avère identique à Emmanuel, qui signifie Dieu avec nous (*nobiscum Deus*). Plus décisif pour notre enquête, Thomas explique alors les quatre modes sous lesquels Dieu est avec nous. Comme l'équivalence entre Jésus et Emmanuel est présupposée, ces modes sont tous afférents à l'Incarnation, présence multiforme de Dieu auprès des hommes par le Christ. Dieu est avec nous :

- par une assomption de la nature [humaine], *Jn* 1, 14 : *le Verbe s'est fait chair* ;
- par une conformité de la nature, parce qu'elle est semblable [à la nôtre] en toutes choses, *Ph* 2, 7 : *il a été fait semblable aux hommes, et il a été reconnu comme un homme à son comportement* ;
- par une conversation corporelle, *Ba* 3, 38 : *après cela, il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes* ;
- par une conversation spirituelle, *Mt* 28, 20 : *et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles* [56].

56. THOMAS D'AQUIN, *Super Mat.* I, 25, n° 141 : « Sequitur *Et vocabitur nomen eius Emmanuel.* Sed quaeritur, quare non consonat hoc cum verbis Angeli, dicendo *et*

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

Déployer ainsi la portée du nom Emmanuel en quatre modes d'*être avec* amplifie le sens de l'Incarnation. Celle-ci ne se limite pas à l'assomption de la nature humaine ; elle engage une connivence, une proximité et un commerce avec les hommes. Il est frappant que la conversation acquiert ici un double sens : corporel et spirituel. La conversation corporelle recouvre toute la fréquentation par le Christ de ses contemporains, tandis que la conversation spirituelle s'étend à tous les disciples envoyés en mission à travers les âges.

2.2. *Super Phil.* II, 7

L'hymne aux Philippiens retrace la trajectoire complète du Christ, en forme d'abaissement puis d'exaltation. Thomas observe que *Ph* 2, 7 décompose l'Incarnation en quatre moments, correspondant aux propositions soulignées ci-dessous :

> *Ph* 2, 6-8 : [6] [Christus] qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalem Deo ; [7] sed <u>semetipsum exinanivit</u>, <u>formam servi accipiens</u>, <u>in similitudinem hominum factus</u>, et <u>habitu inventus ut homo</u>. [8] Humiliavit semetispum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.
>
> [6] Le Christ, alors qu'il était dans la forme de Dieu, n'a pas jugé [comme] une rapine d'être égal à Dieu, [7] mais <u>il s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'esclave, se faisant semblable aux hommes, et étant reconnu comme un homme à sa manière d'être</u>. [8] Il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix.

Les trois premières propositions sont relativement limpides, tandis que la quatrième comporte une incertitude sémantique : le Christ s'est volontairement abaissé lui-même ; il l'a accompli, non en perdant la nature divine qu'il possède de plein droit, mais en assumant une nature humaine qui est de condition servile, affaiblie par le péché et soumise à la Loi ; il a été fait à l'image des hommes ; et logiquement, il a été considéré comme un homme… Ici, nous complétons habituellement la phrase par le complément « à son comportement » ou « à son aspect ». Mais le mot-clé ainsi rendu, *habitus* à l'ablatif, peut avoir plusieurs sens :

vocabitur Iesus ? Dicendum, quod ista repromissio facta fuit Iudaeis, qui ex adventu Christi salutem haberent. Et Iesus salvator interpretatur, quod idem est quod Emmanuel, nobiscum Deus. Est enim Deus nobiscum quatuor modis : per naturae assumptionem, Io. I, 14 : *verbum caro factum est*, per naturae conformitatem, quia in omnibus similis, Phil. II, 7 : *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*, per conversationem corporalem, Bar. III, 38 : *post hoc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*, per spiritualem conversationem, infra ult., 20 : *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* » Voir aussi *Super Mat.* XXVIII, 20, n° 2469 où *Is* 7, 14 est rapproché d'*Ap* 21, 3.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

le premier est courant et correspond à la traduction qui nous est familière, tandis que les autres sont plus techniques.

Dans son commentaire, l'Aquinate traite successivement ces deux possibilités d'interprétation. La seconde n'est pas décisive pour notre étude. Résumons toutefois l'argument. Si *habitu* est compris comme étant dérivé du sens technique d'*habitus*[57], celui-ci se laisse subdiviser en quatre configurations selon que : 1) le sujet possédant est ou non changé par la possession ; 2) ce qui est possédé change ou non du fait d'être possédé. Seul le cas où le sujet possédant n'est pas changé et ce qui est possédé l'est, dont l'exemple type est le vêtement, convient au mystère de l'Incarnation. Dans le Christ, la nature humaine « est advenue » à la personne divine sans que celle-ci soit changée – sans quoi l'identité divine du Christ aurait été perdue dans l'opération –, tandis que la nature humaine est rendue meilleure, emplie de grâce et de vérité (*Jn* 1, 14). Suivant cette lecture, Thomas considère que la proposition *habitu inventus ut homo* a pour fonction de spécifier que la précédente, *in similitudinem hominum factus*, n'implique pas de changement pour la personne divine du Christ, sujet de l'Incarnation[58].

Pour notre propos, la première interprétation est plus directement pertinente, car *habitus* est alors expliqué par un recours à *conversatio*[59]. Thomas considère que *habitu inventus ut homo* fait allusion aux « conditions » de la nature humaine assumée par le Christ. Sous ce terme, l'Aquinate fait entrer toutes les « faiblesses » et les « propriétés » relatives à l'espèce humaine, à l'exception du péché ; par exemple, la faim et la fatigue. De tels caractères ont été mis en évidence par la « *conversation* extérieure » du Christ avec les hommes. Par le commerce

57. Voir ARISTOTE, *Catégories* 4, 2a2 ; 9, 11b10-15. Ici, l'Aquinate comprend l'*habitus* en conjuguant l'avoir (*echein*) et la disposition (*hexis*) comme des ramifications d'une même signification fondamentale.

58. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Phil.* II, 7, éd. Marietti (1953), n° 61 : « Vel *habitu*, quia ipsam humanitatem accepit quasi habitum. Est autem habitus quadruplex. Unus mutat habentem, et ipse non mutatur, ut stultus per sapientiam. Alius mutatur et mutat, ut cibus. Alius, qui nec mutat, nec mutatur, ut annulus adveniens digito. Alius, qui mutatur, et non mutat, ut vestimentum. Et per hanc similitudinem natura humana in Christo dicitur habitus, qui sic advenit divinae personae, quod non mutavit ipsam ; sed mutata est in melius, quia impleta est gratia et veritate. Io. I, 14 : *vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.* Dicit ergo *in similitudinem hominum factus*, ita tamen quod non mutatur, *quia habitu inventus* est *ut homo.* »

59. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Phil.* II, 7, n° 60 : « Tertio naturae humanae conditiones ponit, dicens *et habitu inventus ut homo*, quia defectus omnes et proprietates continentes speciem, praeter peccatum, suscepit. Et ideo *habitu inventus ut homo*, scilicet in exteriori conversatione, quia esuriit ut homo, fatigatus fuit, et huiusmodi. Heb. IV, 15 : *tentatum per omnia pro similitudine absque peccato.* Bar. III, 38 : *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Et sic habitum possumus referre ad exteriores habitudines. »

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

habituel et prolongé entre le Christ et ses contemporains, notamment ses disciples, il est devenu manifeste que celui-ci portait non seulement la nature humaine en sa forme et ses perfections, mais qu'il partageait aussi la fragilité et la condition communes, à l'exclusion du péché. Dans cette ligne d'interprétation, *habitus* recouvre le comportement et les relations extérieures du Christ. Pour une reconnaissance du mystère de l'Incarnation en son plein réalisme, il importait donc que le Christ mène sa vie au milieu de ses contemporains et soit en conversation avec eux.

2.3. *Super Heb.* I, 1-2

La première *lectio* du commentaire de l'Aquinate sur l'Épître aux Hébreux propose une *divisio textus* de la lettre tout entière. Adressée à des Juifs croyant au Christ qui continuent d'observer les prescriptions de la Loi au côté de l'Évangile, la lettre met en avant l'excellence du Christ. La primauté de celui-ci fonde le dépassement de l'Ancien Testament par l'éminence du Nouveau, comme cela est établi par les deux premiers versets de la lettre :

> *He* 1, 1-2 : [1] Multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, [2] novissime diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit hearedem universorum, per quem fecit et saecula.
>
> [1] À plusieurs reprises et de bien des manières, Dieu parlant autrefois à nos pères par les prophètes, [2] [il] nous a parlé d'une façon toute nouvelle en ces jours par son Fils, qu'il a établi héritier des univers et par qui il a créé aussi les siècles.

Thomas relève le contraste entre deux temps du verbe parler (*loquor*) dont Dieu demeure le sujet : Dieu « a parlé » (*locutus est*) par le Fils au v. 2 / Dieu « parlant » (*loquens*) par les prophètes au v. 1. Pour éclairer ce décalage, Thomas recourt à la similitude des trois moments du développement d'une parole (*locutio*) :

> Il faut savoir que trois choses sont requises pour notre parole (*locutio*). Premièrement, la conception d'un verbe, par laquelle est préconçu dans l'esprit ce qui doit être prononcé (*loquendum est*) par la bouche ; deuxièmement, l'expression du verbe conçu, par laquelle est introduit (*insinuetur*) [dans l'esprit] ce qui est conçu ; troisièmement, la manifestation de la réalité exprimée (*res expressa*), par laquelle celle-ci devient évidente[60].

60. THOMAS D'AQUIN, *Super Heb.* I, 1-2, éd. Marietti (1953), n° 15 : « sciendum est, quod tria requiruntur ad locutionem nostram. Primo, verbi conceptio, qua scilicet praeconcipiatur in mente id quod ore loquendum est ; secundo ipsius verbi concepti expressio, qua insinuetur quod conceptum est ; tertio ipsius rei expressae manifestatio, qua res expressa evidens fiat. »

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

Ces trois étapes de la genèse d'une parole extérieure conviennent aussi, *mutatis mutandis*, à Dieu qui parle :

- *Primo*, Dieu conçoit son Verbe de toute éternité : l'engendrement éternel du Fils[61] ;
- *Secundo*, Dieu exprime son Verbe ainsi conçu de trois manières :
  - Dans la production des créatures à la similitude du Verbe[62] ;
  - Par certaines notions données aux esprits d'anges ou d'hommes saints[63] ;
  - Par l'assomption de la chair[64].

Ces étapes de la divine expression sont qualifiées par l'Aquinate. La première expression, la création, se termine à l'être des créatures et, à partir de là, une première connaissance de Dieu est rendue possible. La deuxième expression, l'infusion de formes dans les esprits angéliques ou humains, vise à offrir une certaine connaissance de la divine Sagesse. Mais aucune de ces deux expressions n'équivaut à la manifestation au sens propre. Seule l'Incarnation implique une « manifestation expresse ». Celle-ci s'avère intégrale et complète, engageant l'être, la connaissance et la pleine manifestation :

> La troisième [expression], qui advient par l'assomption de la chair, est ordonnée à l'être, à la connaissance et à la manifestation expresse, parce que, par l'assomption de la chair, le Verbe a été fait homme et il nous a parachevés dans la connaissance de Dieu. *Jn* 18, 37 : « c'est pour cela que je suis né, afin que je rende témoignage à la vérité ». Et il s'est aussi expressément manifesté à nous. *Ba* 3, 38 : « après cela, il a été vu sur la terre et il a conversé avec les hommes »[65].

61. *Ibid.*, n° 15 (suite) : « Deus ergo loquendo, primo concepit, cuius conceptio una fuit, et ab aeterno Iob c. XXXIII, 14 : *Semel loquitur Deus*, et haec aeterna fuit Filii generatio, de qua in Ps. II, v. 7 : *Dominus dixit ad me : filius meus es tu, ego hodie genui te.* »

62. *Ibid.*, n° 15 (suite) : « Primo in creaturarum editione, cum scilicet Verbum conceptum similitudo Patris existens, sit etiam similitudo ad quam omnes creaturae factae sunt. Gen. I, 3 : *dixit Deus: fiat lux*, et cetera. »

63. *Ibid.*, n° 15 (suite) : « Secundo per quasdam notiones, puta in mentibus Angelorum, in quibus species omnium rerum, quae in Verbo latebant indidit, et in mentibus hominum sanctorum : et hoc per revelationes sensibiles, vel intellectuales, vel imaginarias. Et ideo omnis talis manifestatio procedens a Verbo aeterno, locutio nuncupatur. Ier. I, 2 : *factum est verbum domini*, et cetera.

64. *Ibid.*, n° 15 (suite) : « Tertio per carnis assumptionem, de qua dicitur Io. I, 14 : *Verbum caro factum est, et vidimus gloriam eius*, et cetera. Et ideo dicit Augustinus, quod hoc modo se habet Verbum incarnatum ad Verbum increatum, sicut verbum vocis ad verbum cordis.

65. *Ibid.*, n° 15 (suite) : « Tertia vero, quae est per assumptionem carnis, ordinatur ad esse, et ad cognitionem, et ad expressam manifestationem, quia per assumptionem carnis, et Verbum factum est homo, et nos in cognitionem Dei perfecit. (Io. XVIII, 37 : *ad*

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

L'assomption de la chair, c'est-à-dire l'Incarnation, recouvre le plus haut degré d'expression du Verbe, incluant l'être dans le monde, la perfection de la connaissance et la manifestation expresse. Il est toutefois frappant que Thomas envisage ici la conversation du Verbe avec les hommes comme le stade ultime de ce mouvement d'expression. La conversation s'égale ici à la réalité accomplie de l'Incarnation, comme « manifestation expresse » du Verbe en termes de présence corporelle, paroles et actions. Ailleurs, Thomas recourt à des comparaisons proches de celle ici développée : la parole conçue puis proférée, la parole prononcée puis écrite, pour illustrer combien l'Incarnation rend le Verbe manifeste, visible et tangible, à tel point que la conversation proclamée par *Ba* 3, 38 devient réalité[66]. De façon subreptice, dans la théologie de l'Aquinate, la conversation est le moment de pleine effectivité de l'Incarnation ou, plus simplement dit, son aboutissement concret.

L'Aquinate est alors en mesure de conclure son argument global visant à prouver la supériorité du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien. La manifestation par la chair va au-delà des antiques « révélations » conférées à l'esprit des prophètes, tout comme les visions à distance et les promesses sont dépassées par une manifestation sensible et une présence personnelle. La manifestation expresse a été proférée par le Fils dans la chair et elle a été transmise jusqu'à nous par les Apôtres comme témoins oculaires.

2.4. *Super Io.* I, 14

Le commentaire du quatrième évangile comporte de nombreuses notations convergentes avec le prologue de l'Épître aux Hébreux. De même que l'écriture et la voix sont les médiations du passage de la parole intérieure à la parole proférée, la chair est l'organe de la manifestation du Verbe éternel : « voulant se manifester aux hommes, Dieu, par la chair, introduit dans le temps son Verbe conçu de toute éternité[67] ». Par l'entremise de la chair, l'incapacité humaine à entendre directement la voix de Dieu est surmontée : « Afin que nous entendions directement le Verbe divin lui-même, celui-ci a assumé la chair et il nous a parlé par l'instrument de celle-ci[68] ». Une telle pédagogie de la chair est conforme

hoc natus sum, ut testimonium perhibeam veritati). Et se nobis expresse manifestavit. Bar. III, 38 : *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* » Les mêmes versets interviennent ailleurs, croisés avec le motif christologique du *verbum breviatum* dans la chair, voir *Super Rom.* IX, 28, n° 804.

66. Voir THOMAS D'AQUIN, *In Symbolum Apostolorum*, a. 3, éd. Marietti (1954), n° 897 ; AUGUSTIN D'HIPPONE, *De doctrina christiana*, I, 13, 12, BA 11/2, 1997, p. 92-93.

67. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* XIV, 6, éd. Marietti (1952), n° 1874.

68. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* VIII, 25, n° 1183.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

aux lois communes de la connaissance humaine, qui progresse à partir du sensible. L'ordre de la sagesse chrétienne est double : selon la nature des choses, le Verbe divin est le commencement et le principe du savoir ; quant à notre condition, le principe est toutefois le Christ en tant que Verbe fait chair[69]. Dans le quatrième évangile, à l'enseignement du Christ sont toujours associés des gestes ou des actions visibles, en cohérence avec la loi de notre condition suivant laquelle les réalités invisibles sont pour nous connaissables à partir des visibles[70].

La conversation du Christ avec les Apôtres, située au fondement de leur témoignage, fait aussi l'objet d'un développement savoureux dans la *Lectura super Ioannem*. Thomas commente alors l'énoncé : « et [le Verbe] a habité parmi nous » (*Jn* 1, 14b) sous deux perspectives complémentaires. D'une part, cette parole amène une précision quant au mode de l'Incarnation : il y a une réelle distinction de natures rapportée à l'unicité de la personne. D'autre part, cette même parole fait allusion à la manière dont le Christ a vécu ou conversé de façon familière avec ses Apôtres[71]. *Jn* 1, 14 entre ici en réseau avec *Ac* 1, 21 et *Ba* 3, 38.

La formulation de Thomas insiste alors sur l'intimité et la douceur de la conversation du Christ avec les hommes, notamment par le partage de la table avec eux, pécheurs inclus (d'où la précision d'une commensalité et d'une conversation *absque peccato*) :

> L'Évangéliste ajouta cela [*i.e.* « et il a habité parmi nous » (*Jn* 1, 14b)] pour deux raisons. D'abord, afin de montrer l'admirable conformité du Verbe envers les hommes, parmi lesquels il a conversé de telle sorte qu'il soit vu comme l'un d'entre d'eux. En effet, il n'a pas voulu être assimilé aux hommes seulement dans la nature, mais aussi dans la convivialité et une intime conversation sans péché (*in convictu et familiari conversatione absque peccato*), puisqu'il a voulu être semblable à eux, afin d'attirer à lui les hommes séduits par la douceur de sa conversation[72].

Quant à la seconde raison, Thomas estime que l'Évangéliste fonde lucidement la crédibilité de son témoignage sur l'intimité de la conversation du Christ avec lui et les autres Apôtres, comme le confirment *1 Jn* 1, 1 (au sujet des témoins de l'Incarnation) et *Ac* 10, 40 (au sujet des témoins de la résurrection). D'une certaine manière, le fil

69. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* I, 1, n° 34.

70. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* V, 1, n° 699.

71. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* I, 14, n° 177.

72 THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* I, 14, n° 178 : « Hoc autem Evangelista addidit propter duo. Primo ut ostendat mirabilem conformitatem verbi ad homines, inter quos sic conversatus est, ut videretur quasi unus ex eis. Non solum enim in natura voluit assimilari hominibus, sed etiam in convictu et familiari conversatione absque peccato, cum eis voluit esse simul, ut sic homines suae conversationis dulcedine allectos traheret ad seipsum. »

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

de la *conversatio Christi* se déroule de l'appel de Matthieu (*Mt* 9, 10) au témoignage de Jean (*Jn* 1, 14), de la commensalité de Jésus avec les pécheurs à la proclamation de l'Incarnation du Verbe. Le témoignage apostolique est légitimé par la conversation intime du Christ avec ces hommes qu'il a choisis (*1 Jn* 1, 1).

IV. Manifestation et salut comme conversation, selon *Summa theologiae*, III[a], q. 40

Justifier la manière de vivre du Christ exige de recourir à des convenances théologiques. Le Christ a vécu et conversé avec ses contemporains comme cela convenait, en raison de son identité et de sa mission, ainsi qu'en réponse à des situations et à des postures de ses interlocuteurs. Les quatre évangiles transmettent des témoignages fiables quant à la manière selon laquelle Jésus entrait en interaction avec les hommes et femmes de son temps, spécialement ses disciples et d'autres types de personnes : malades, possédés, marginaux, enfants, pécheurs, foules, etc. Toutes ces indications sont disponibles à travers des discours et des récits.

Comment faire la théologie d'interactions aussi circonstancielles et particulières ? L'Aquinate ne vise pas ici à produire une argumentation *a priori* au sujet de la manière dont le Christ devait se comporter en toutes circonstances, eu égard à son identité et à sa mission. Il s'agit plutôt de reconnaître *a posteriori* comment la manière de vivre du Christ convenait à sa mission. Celle-ci se trouve ici spécifiée par une triple finalité de l'Incarnation : manifester la vérité, libérer du péché et ménager un accès à Dieu (q. 40, a. 1, resp.) Les convenances de la manière de vivre du Christ sont dégagées par un exercice de liaison : relier tel ou tel trait du mode de conversation du Christ à l'une des finalités de l'Incarnation. En une telle matière, Thomas multiplie les citations bibliques et patristiques.

Récapitulons la structure de l'argumentation, en nous efforçant d'intégrer les réponses principales et les indications complémentaires autour des trois finalités énoncées. Nous n'entendons pas ici exposer tout le détail de la question 40, mais continuer de donner corps à la conversation christologique comme accomplissement de l'Incarnation, dans le prolongement des exégèses de Thomas d'Aquin au sujet de celle-ci.

1. La conversation sous les trois visées de l'Incarnation

La première visée de la venue du Christ dans le monde est de manifester la vérité, comme il l'atteste lui-même lors de son procès en

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

Jn 18, 37. En cohérence avec une telle finalité, il n'était pas approprié que le Christ demeure caché et mène une vie solitaire. Il convenait plutôt qu'il se rende dans les lieux publics et qu'il prêche de façon ouverte, comme il l'a fait à maintes reprises (q. 40, a. 1, resp.). L'itinérance du Christ prêcheur, comme celle des disciples et des Apôtres à sa suite, le distinguait du Baptiste qui enseignait, lui, en demeurant à un endroit fixe[73].

L'argument de la manifestation est recoupé par plusieurs textes où Thomas d'Aquin prend appui sur *Ba* 3, 38 pour soutenir que l'Incarnation devait aboutir à une visibilité du Verbe par la chair[74]. Par ailleurs, qualifiant la venue du Verbe dans le monde, son propre domaine (*Jn* 1, 11), Thomas précise : « Il était dans le monde par essence, puissance et présence, mais il est venu par l'assomption de la chair ; il était invisible et il est venu afin d'être visible[75] ». La chair est l'organe propre de la visibilité du Verbe.

En réponse à une objection déjà évoquée, prenant faussement appui sur *Dn* 2, 11 pour soutenir que le Christ aurait dû mener une vie solitaire, Thomas spécifie la manifestation de la vérité ici en jeu : elle porte sur la divinité. Le Christ manifeste volontairement sa divinité à travers son humanité (q. 40, a. 1, ad 1).

Dans l'enseignement du Christ, les ressources du voir sont complétées par celles de l'ouïe. Lorsqu'il commente la réponse du Christ à l'apôtre Thomas à propos du Père, en *Jn* 14, 7 : « dès à présent, vous le connaîtrez », l'Aquinate explicite la manifestation en termes personnels (le Père) plutôt qu'essentiels (la divinité), sous la perspective des bénéficiaires : voir le Christ dans la chair conduisait les disciples à voir le Verbe par la foi, en qui était aussi vu le Père, alors toutefois *per speculum et in aenigmate*[76]. Non seulement voir le Christ offre la

73. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* I, 35, n° 281 à propos de *Stabat Ioannes.*

74. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, IV, 31, § 6 ; *Summa theol.* III[a], q. 4, a. 4, resp. [3] ; *Super Psalmos*, 17, 11b-13, trad. Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 199.

75. THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* I, 11, n° 144 à propos de *In propria venit.*

76. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* XIV, 7, n° 1880 : « Dicit ergo, quod *amodo cognoscetis eum.* Dicit autem *amodo*, quia duplex cognitio habetur de Patre. Una perfecta, quae est per immediatam eius visionem, quae erit in patria ; I Io. III, 2 : *cum apparuerit, similes ei erimus* ; alia est imperfecta, quae est per speculum et in aenigmate, quam habemus per fidem ; I Cor. XIII, 12 : *videmus nunc per speculum et in aenigmate.* Potest ergo hic intelligi de utraque ; ut sit sensus : *amodo cognoscetis eum*, cognitione perfecta in patria, infra XVI, 25 : *palam de patre meo annuntiabo vobis*, quasi dicat : verum est, quod non cognoscitis eum perfecta cognitione, sed *amodo cognoscetis eum*, peracto mysterio passionis meae. Vel *amodo*, idest post resurrectionem meam et ascensionem et missionem spiritus sancti, *cognoscetis eum*, cognitione fidei perfecta, quia, cum venerit spiritus Paraclitus, *ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero*

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

possibilité d'entrevoir le Père, mais entendre le Christ permet aussi d'entendre le Père. Lorsque Thomas commente : « Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu » (*Jn* 3, 34), il remonte à la source du phénomène : « parce que [le Christ] est lui-même le Verbe du Père, parler de lui-même dit le Père[77] ». La manifestation par le Christ de sa divinité dans la chair est toujours aussi manifestation du Père.

Revenons à la question 40. En chemin, la manifestation s'adresse à tous (*omnibus*) par mode de conversation. Ce point aurait de quoi surprendre, car la conversation corporelle du Christ n'a directement atteint que ses contemporains et, parmi eux, un nombre limité de personnes. Il faut toutefois comprendre qu'en allant à la rencontre de ses contemporains, le Christ entrait en réalité en conversation avec l'humanité entière. Parce que la conversation du Christ s'adresse à tous à l'échelle de son milieu et de son époque, elle est la médiation et l'indice d'une orientation effective de sa mission vers tous. Nonobstant la priorité accordée aux enfants d'Israël dans sa vie itinérante, la conversation du Christ s'étend au-delà des limitations de son inscription humaine dans une géographie et un temps particuliers[78].

Concrètement, la nature de la conversation du Christ avec ses contemporains se trouve déclinée sous deux registres : prédication et miracles[79], d'une part ; innocence et vie juste parmi les hommes, d'autre part. Thomas estime révélateur, non seulement l'exercice explicite de la mission en paroles et en actions remarquables, mais aussi le témoignage d'une vie ordinaire d'une singulière expressivité.

L'objection suivante soutenait que la haute perfection du Christ exigeait une vie purement contemplative, par opposition à une vie active. Par sa réponse, Thomas apporte un complément d'explication sur la qualité de la prédication et de l'enseignement du Christ (q. 40, a. 1,

vobis : infra XIV, 26. Sic ergo verum dicis, quod nescis eum cognitione perfecta ; sed ego verum dico, quia *vidistis eum* ; Baruch III, v. 38 : *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* Viderunt enim Christum, secundum carnem assumptam, in qua erat Verbum, et in Verbo Pater: unde in ipso viderunt patrem; supra VIII, 29 : *qui me misit, mecum est.* »

77. THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* III, 34, n° 540 : « […] *et quia ipse est Verbum Patris : unde etiam se loqui Patrem dicit* » ; voir Paweł KLIMCZAK, *Christus Magister. Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin* (Studia Friburgensia - Series Historica), Fribourg CH, Academic Press, 2013, p. 249-269.

78. Ailleurs, l'Aquinate souligne la médiation des apôtres dans le rapport de la prédication du Christ aux païens : *Super Io.* XII, 21, n° 1633 : « le Christ n'a prêché personnellement qu'aux Juifs […]. Mais il a prêché aux païens par les apôtres ».

79. Sur différentes facettes de la complémentarité entre prédication et miracles : manifestation de la personne, confirmation de l'enseignement et éveil de la foi, voir THOMAS D'AQUIN, *Super Mat.* IX, 35, n° 803 ; XIII, 13, n° 1108 ; *Super Io.* IX, 6, n° 1293 ; textes mis en perspective par Paweł KLIMCZAK, *Christus Magister*, *op. cit.*, p. 151-163.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

ad 2). Prêcher et enseigner supposent en définitive une vie contemplative et sont des débordements de celle-ci :

> La vie contemplative est purement et simplement meilleure que la vie active qui porte sur les œuvres corporelles ; mais la vie active qui consiste à transmettre aux autres par la prédication et l'enseignement les [vérités] contemplées, est plus parfaite qu'une vie seulement contemplative, car une pareille vie présuppose une surabondance de contemplation. Et c'est pourquoi le Christ a choisi ce genre de vie[80].

La manifestation de la vérité par le Christ s'opérait de multiples manières. Ses paroles tiraient leur puissance de révélation d'une intime fréquentation de Dieu.

La deuxième visée de la venue du Christ dans le monde est de libérer les hommes du péché, comme cela est exprimé en *1 Tm* 1, 15. Pour illustrer cet aspect de la mission du Christ, l'Aquinate se contente d'une citation imputée à Jean Chrysostome (q. 40, a. 1, resp.). Ce dernier signale que le Christ aurait pu en théorie attirer les hommes à lui par sa prédication en demeurant au même endroit, mais il n'a pas choisi cette voie-là. Il s'est plutôt mis en quête de ceux qui se perdent, comme un berger recherche la brebis perdue ou un médecin se rend auprès des malades. Quant à la libération du péché en tant que telle, elle a été accomplie par le moyen de la Passion, dont l'efficacité sera traitée sous cinq modalités quelques questions plus loin (*Summa theol.* III^{a}, q. 48).

La troisième visée de la venue du Christ dans le monde consiste à offrir par lui-même un accès à Dieu, selon *Rm* 5, 2. À cette fin, il convenait que le Christ converse de façon familière avec les hommes, afin de leur donner la confiance d'accéder à lui, et par lui à Dieu (q. 40, a. 1, resp.). Cela se vérifie spécialement par la commensalité du Christ avec les publicains et les pécheurs. Ceux-ci avaient particulièrement besoin d'être rétablis dans la confiance et d'être introduits dans la communion avec Dieu. Ici, Thomas cite *Mt* 9, 10 qui évoque l'hospitalité inattendue qui suit l'appel de Matthieu. Dans son commentaire de ce verset, l'Aquinate qualifie l'expressivité de la présence du Christ à la table des pécheurs : « ici, il montre comment il [en] appelait beaucoup à une intimité (*familiaritas*)[81] ».

80. *Summa theol.* III^{a}, q. 40, a. 2, ad 2, trad. Jean-Pierre TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 616. Voir aussi *Summa theol.* III^{a}, q. 40, a. 2, ad 3 [dernier argument]. Sur la perfection relative d'une vie active enracinée dans la contemplation, voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 1 ; q. 188, a. 6. Sur *contemplata aliis tradere*, voir Jean-Pierre TORRELL (éd.), *Encyclopédie Jésus le Christ*, p. 1123-1137.

81. THOMAS D'AQUIN, *Super Mat.* IX, 10, n° 758. La *familiaritas* est un motif connexe à celui de la *conversatio*, encore à explorer. L'Aquinate l'emploie, entre autres, pour qualifier la relation de prédilection du Christ envers le disciple bien-aimé ; voir *Summa*

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

Lorsqu'il discerne ailleurs comment la charité enjoint de se comporter à l'égard des pécheurs, Thomas soutient que la conversation avec eux est recommandable aux « parfaits », car ces derniers ne sont pas menacés par le péché et peuvent éventuellement convertir les pécheurs[82].

L'exploration du mode de conversation du Christ se poursuit à l'article suivant (q. 40, a. 2) par un discernement concret : le Christ devait-il « mener une vie austère en matière de nourriture, de boisson et de vêtements, ou une vie commune aux autres ? » (q. 40, prol.) La réponse est formulée en termes de convenances afférentes à la fin de l'Incarnation, déclinée sous trois volets à l'article précédent :

> Il était conforme (*congruum*) à la fin de l'Incarnation que le Christ ne mène pas une vie solitaire, mais converse avec les hommes. Or il convient souverainement (*convenientissimum est*) que celui qui converse avec d'autres se conforme à leur conversation, selon l'Apôtre (*1 Co* 9, 22) : « je me suis fait tout à tous ». C'est pourquoi il était souverainement convenable (*convenientissimum fuit*) que le Christ se comportât communément comme les autres en matière de nourriture et de boisson[83].

Ainsi, le Christ mangeait et buvait à la façon commune des Juifs, sans pratiquer les austérités du Baptiste. Jeûner n'était pas une priorité pour le Christ, car il maîtrisait sa chair par sa divinité, sans avoir besoin de pratiquer l'abstinence. Rencontrer les pécheurs à leur table et leur offrir d'être purifiés par son pouvoir de pardonner prévalait sur la distance qui aurait été instaurée par l'austérité et les jeûnes (q. 40, a. 2, ad 2).

Une première lecture des deux premiers articles de la question 40 montre que le mode de conversation du Christ est principalement relatif à sa mission, déclinée sous la triple finalité de l'Incarnation : manifester la vérité, libérer du péché, ménager un accès à Dieu. L'exemplarité du Christ joue aussi un rôle significatif, bien qu'auxiliaire, dans ces deux articles. Le mode de conversation se trouve, secondairement, justifié par sa valeur exemplaire, soit à l'égard de tous les hommes, soit pour

theol. I^a^, q. 20, a. 4, ad 3 ; ou encore, à la négative, pour qualifier l'ignorance du Baptiste à l'égard du Christ avant le baptême de ce dernier ; voir *Super Io.* I, 31, n° 263. Sur l'application spécifique aux apôtres, voir S.-Th. Bonino, « Le rôle des apôtres dans la communication de la Révélation selon la *Lectura super Ioannem* de saint Thomas d'Aquin » (2002), *Études thomasiennes*, Paris, Parole et Silence, 2018, p. 187-222.

82. Voir Thomas d'Aquin, *Summa theol.* II^a^ II^ae^, q. 25, a. 6, ad 5.

83. Thomas d'Aquin, *Summa theol.* III^a^, q. 40, a. 2, resp. ; voir aussi *Super Mat.* XI, 16-19, n° 938-940 pour la comparaison avec Jean Baptiste. À propos du Christ grand prêtre, qui devait être saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et néanmoins en conversation avec eux, voir *Super Heb.* VII, 26, n° 375.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

certaines catégories de chrétiens. Consiédrons brièvement cet aspect important.

2. Une radicale exemplarité

L'objection 3 de l'article 1 soutenait que le genre de vie du Christ aurait dû être uniforme et solitaire, au lieu d'alterner présence aux foules puis retrait dans la prière. Thomas répond en prenant appui sur un adage : « l'action du Christ fut notre enseignement » (*actio Christi fuit nostra instructio*[84]). Pratiqué par le Christ, le retrait des foules montre aux prêcheurs qu'ils ne doivent pas toujours se donner en public, mais vivre aussi des moments de retrait. Cela est recommandé par l'Aquinate pour reposer le corps, vaquer à la prière et éviter la faveur humaine (q. 40, a. 1, ad 3). Ici, l'exemplarité du Christ vaut de façon spécifique pour ceux qui ont reçu l'office de la prédication.

L'objection 1 de l'article 2 estimait que le Christ aurait dû mener une vie austère, car il prêchait la perfection de vie, et ce plus encore que le Baptiste qui vivait lui dans l'austérité. La réponse de Thomas livre une précieuse clé d'application de l'exemplarité du Christ : « dans sa conversation, le Seigneur donna un exemple de perfection en toutes les choses qui sont *per se* relatives au salut » (q. 40, a. 2, ad 1). Or l'abstinence de nourriture et de boisson ne fait pas partie de celles-ci. L'exemplarité de principe ainsi qualifiée vaut pour tous les hommes, dans la mesure où tous sont concernés par ce qui regarde essentiellement le salut

La *Lectura super Ioannem* permet ici un approfondissement significatif. Thomas se montre réaliste quant aux attentes spontanées des êtres humains et à la valeur de l'exemplarité. À propos des modalités de l'appel des premiers disciples, l'Aquinate soulève une *quaestio* et reprend une explication de Jean Chrysostome : il convenait que les futurs disciples fréquentent d'abord le Baptiste, « parce que les hommes sont plus attirés par l'exemple que par les paroles[85] ». À la suite du lavement des pieds, Jésus enjoint ses disciples de suivre son exemple et d'imiter son comportement les uns envers les autres, « parce que, dans les actions humaines, les exemples meuvent plus que les paroles ». Mieux vaut toujours montrer en pratique le bien à choisir que seulement

84. Voir Richard SCHENK, « Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas », *Studi Tomistici* 37 (1990), p. 104-131 ; repris et amplifié sous le titre : « Exteriority and Interiority: Their Mutual Qualification in Thomas Aquinas's Reception of the Axiom *Omnis Christi actio nostra est instructio* », Richard SCHENK, Soundings in the History of a Hope : New Studies on Thomas Aquinas, Ave Maria FL, Sapientia Press, 2016, p. 31-68.

85. THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* I, 43, n° 312.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

l'enseigner en théorie. Néanmoins, les exemples donnés par les hommes ne suffisent pas ; « c'est pourquoi nous est donné l'exemple du Fils de Dieu, qui est infaillible et qui suffit à tout ». D'ou procède une telle rectitude et une telle plénitude ? Pour Thomas, l'exemplarité unique du Christ est fondée en son identité même, c'est-à-dire en sa relation éternelle au Père : « Il est lui-même l'art du Père, de telle sorte que, comme il fut l'exemplaire de la création, il soit aussi celui de la justification[86] ». S'ensuit une citation de *2 P* 2, 21 : « Le Christ est mort pour nous, vous laissant un exemple, afin que nous suivions ses traces ». L'exemplarité éthique et théologale du Christ se fonde en définitive sur une exemplarité ontologique : il est l'art du Père, c'est-à-dire le modèle opératoire des actions divines de l'ordre de la création et du salut.

3. La pauvreté évangélique

L'article 3 traite d'une matière sensible pour l'Aquinate, car elle engage les disputes de son temps autour des ordres mendiants : « [le Christ] devait-il vivre de façon méprisable (*abjecte*) en ce monde, ou bien avec richesse et honneur ? » (q. 40, prol.) La réponse tourne essentiellement autour de la pauvreté volontaire du Christ. Ailleurs, dans des écrits de controverse, Thomas soutient qu'il est légitime de recevoir une rémunération pour l'office de la prédication et que la possession d'une bourse commune convient à la pauvreté évangélique vécue en communauté. Ces discussions ont pris beaucoup d'ampleur dans les œuvres de l'Aquinate[87], mais nous limitons ici la relecture de l'article aux éléments qui enrichissent notre perception de la conversation du Christ.

La deuxième objection à l'encontre d'une vie de pauvreté est fort pertinente : le Christ ayant conformé son mode de vie à celui de ses contemporains en matière de nourriture et de vêtement, il devait aussi le faire quant à la pauvreté et aux richesses, évitant par conséquent une pauvreté extrême (q. 40, a. 3, arg. 2). Déjà, l'objection précédente avançait un argument de sagesse en faveur de la modération (arg. 1). Le *sed contra* révèle néanmoins que Thomas prend la pauvreté du Christ très au sérieux et considère même qu'elle était extrême, loin d'être modérée. Avec l'appui de Jérôme, Thomas mobilise deux indices

86. THOMAS D'AQUIN, *Super Io.* XIII, 15, n° 1781 ; voir Pawel KLIMCZAK, *Christus Magister*, p. 168-171. Je dois ici beaucoup à ce bel ouvrage.

87. Voir THOMAS D'AQUIN, *Contra impugnantes*, cap. 6, § 6, n° 14 et 19 ; cap. 7, § 7, n° 9 ; § 8, n° 1 et 4-6 ; § 12, n° 1 ; *Contra retrahentes*, cap. 15 ; *De perfectione spiritualis vitae*, cap. 8 ; pour la traduction française de ces trois traités, assortie d'une éclairante introduction, voir THOMAS D'AQUIN, *« La perfection, c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans le Christ*, Jean-Pierre TORRELL (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 2010.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

évangéliques à ce sujet : une parole attestant l'absence de lit où dormir (*Mt* 8, 20) et une autre laissant deviner l'impossibilité de payer une taxe ordinaire (*Mt* 17, 26).

La principale justification de la pauvreté du Christ est qu'il soit dégagé du souci des affaires séculières pour assurer l'office de la prédication[88]. Or cette tâche est l'une des finalités explicites de son Incarnation, selon *Mc* 1, 38 : « Allons dans les bourgs et les cités voisines pour que j'y prêche, car c'est pour cela que je suis venu ». Un complément significatif intervient en réponse à la deuxième objection mentionnée plus haut : « quelqu'un peut vivre comme tout le monde en matière de nourriture et de vêtements non seulement en possédant des richesses, mais aussi en recevant de personnes fortunées le nécessaire. C'est ce qui arriva pour le Christ. Il est dit en effet en *Lc* 8, 2-3 que des femmes suivaient le Christ "et l'aidaient de leurs ressources". » (q. 40, a. 3, ad 2) Pour le docteur dominicain, une telle ligne de conduite a une valeur exemplaire pour les frères prêcheurs.

Une autre justification de la pauvreté du Christ, hautement théologique, renoue avec la logique de la manifestation qui façonnait le mode de conversation du Christ selon le premier article de la question : « Afin que la vertu de sa divinité se montre d'autant mieux que, par sa pauvreté, il apparaissait davantage abaissé (*ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior*) » (q. 40, a. 3, resp.) Thomas cite alors une homélie émouvante sur la pauvreté concrète du Christ, transmise dans les Actes du concile d'Éphèse (431). La manifestation de la divinité par contraste avec la très humble condition du Christ est un mouvement réciproque à celui de l'Incarnation. L'éclat de la divinité est rehaussé par l'abaissement volontaire du Fils dans la chair, assumée dans une condition des plus humbles. Le paradoxe intensifie la manifestation.

4. Un Christ juif

Retracer le mode de conversation du Christ suppose d'affronter une difficulté potentielle. Il est un domaine où le Christ semble avoir pris quelques distances par rapport à ses contemporains : l'observance des préceptes de la Loi juive. Le mode de conversation du Christ était-il donc en rupture avec les Juifs de son temps ? À l'encontre d'arguments

88. Le même argument était avancé pour justifier la résolution, prise par les premiers frères prêcheurs, de ne pas avoir de biens fonciers ; voir JOURDAIN DE SAXE, *Libellus*, § 42 ; trad. Marie-Humbert VICAIRE, *Saint Dominique et ses frères : Évangile ou croisade ?*, Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 85 : « Ils résolurent et instituèrent de ne pas avoir de biens-fonds pour que le tracas des affaires temporelles ne fût pas un obstacle au ministère de la prédication. »

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

inclinant en ce sens, l'Aquinate montre, dans le dernier article de la question 40, qu'il en fut tout autrement. Le Christ n'était pas venu abolir, mais accomplir (*Mt* 5, 17). Comme toute circoncision, celle du Christ impliquait une profession (*protestatio*) de remplir les exigences de la Loi (q. 40, a. 4, resp.) En faisant sienne la Loi, le Christ la portait à son accomplissement et à son achèvement en lui-même, car il était en personne la fin de la Loi. Selon *Ga* 4, 4-5, il délivrait de surcroît ceux qui étaient soumis à la servitude de la Loi, sans qu'ils parviennent jamais à l'accomplir pleinement. Le rapport du Christ à la Loi s'avère ainsi révélateur à la fois de son unicité et de sa mission. Quant aux transgressions apparentes dans l'observance du sabbat ou d'autres préceptes, elles manifestent en réalité la primauté de l'œuvre de Dieu et du salut intégral, qui aurait dû gouverner en tout temps ces observances (q. 40, a. 4, ad 1-3). Le Christ se montrait donc pleinement juif et son mode de vie ne le séparait aucunement de son peuple[89]. Avec une certaine insistance, les objections de l'article tendent à extraire le Christ du peuple juif, tandis que les réponses le maintiennent résolument au sein de son peuple, tout en prenant acte de la singularité du Christ en regard de la Loi puisqu'il est venu la parachever et l'accomplir au-delà d'elle-même.

Récapitulons. La question 40 dresse un portrait du Christ comme prêcheur pauvre et itinérant, vivant non pas dans la solitude et l'austérité à la manière de Jean le Baptiste, mais embrassant une conversation quotidienne avec ses contemporains, y compris les marginaux et les pécheurs dont il partage la table. Ces traits caractéristiques du genre de vie du Christ sont ajustés aux finalités de sa venue parmi les hommes. De la sorte, l'Aquinate confère une riche physionomie au mode de vie du Christ. La conversation n'est pas traitée seulement en principe, comme un aboutissement de la visée de l'Incarnation, mais aussi dans les applications concrètes : nourriture, boisson, vêtement, itinérance, commensalité, vie économique, observances. Thomas d'Aquin parvient à revêtir de chair son portrait du Christ.

V. La conversation, un mode d'être amical élevé par la charité

Nous avons approfondi jusqu'ici les emplois et la portée de la conversation dans la christologie de l'Aquinate, comme un aboutissement de l'Incarnation et une mise en œuvre des finalités de

89. Sur la conversation du Christ avec les Juifs comme ses frères et ses voisins, voir aussi Thomas d'Aquin, *Super Psalmos*, 34, 14, trad. Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, p. 425.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

celle-ci. Il est toutefois un autre champ de l'œuvre de Thomas d'Aquin où se concentre singulièrement le langage de la conversation : la théologie de la charité. Considérons ici trois occurrences majeures, avant de nous interroger sur la signification potentielle d'un tel recoupement sémantique.

Lorsqu'il traite de la connexion entre les vertus, spécialement celle entre la charité et les autres vertus, morales ou théologales, Thomas soulève la question de savoir si la charité peut exister sans la foi et l'espérance (*Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 65, a. 5). La réponse livre un singulier condensé des conditions de l'amitié avec Dieu :

> La charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu, mais encore une certaine amitié envers lui ; celle-ci ajoute à l'amour la réciprocité dans l'amour (*mutua redamatio*), avec une certaine communication mutuelle (*mutua communicatio*), comme il est dit en *Éthique*, VIII. Que cela appartienne à la charité est manifeste par ce qui est dit en *1 Jn* 4, 16 : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui », et en *1 Co* 1, 9 : « Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion (*societas*) de son Fils ». Or, cette communion de l'homme avec Dieu, qui est un certain commerce familier (*familiaris conversatio*) avec lui, commence ici-bas dès à présent par la grâce, mais sera rendue parfaite à l'avenir par la gloire. Ces deux choses, nous les tenons par la foi et l'espérance. Aussi, de même qu'on ne pourrait avoir d'amitié avec quelqu'un si l'on ne croyait pas ni n'espérait pouvoir avoir soi-même quelque communion (*societas*) ou commerce familier (*familiaris conversatio*) avec lui, de même personne ne peut avoir avec Dieu cette amitié qu'est la charité s'il n'a pas la foi pour croire à cette sorte de communion (*societas*) et de commerce (*conversatio*) de l'homme avec Dieu, et s'il n'espère pas appartenir lui-même à cette communion (*societas*). Ainsi, la charité ne peut aucunement exister sans la foi et l'espérance[90].

L'amitié est l'analogie maîtresse par laquelle Thomas envisage la charité de l'homme envers Dieu. Sous l'angle sensible, les conditions d'une amitié avec Dieu ne sont pas réunies du côté humain, car l'être humain ne saurait entretenir, par ses ressources connaturelles, une conversation intime et familière avec Dieu, en raison de leur différence incommensurable de nature. En revanche, lorsque la grâce est conférée par Dieu à l'homme, celui-ci est introduit dans une communication et une communion avec Dieu. La charité est cette amitié par grâce, faite d'amour mutuel et de conversation intime. Un tel partage de vie sera consommé dans la gloire. Dans l'anticipation de celle-ci, puisque Dieu demeure imperceptible à nos sens et que la conversation avec lui n'est

90. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* Iª IIªᵉ, q. 65, a. 5, resp.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

pas tangible, vivre l'amitié de charité suppose la foi et l'espérance, comme l'argumente l'Aquinate[91].

La même théologie se retrouve en substance lorsque Thomas traite de la charité pour elle-même (*Summa theol.* IIa IIae, q. 23, a. 1). À la suite du quatrième évangile (*Jn* 15, 15), Thomas envisage la charité comme une amitié. Il reprend l'analyse d'Aristote pour définir l'amitié par trois éléments : la *bienveillance* et la *réciprocité*, dans la mesure où elles sont *reconnues* par les partenaires. L'amitié implique une vie et une action commune pour les amis[92]. Thomas désigne ce dernier élément par le terme de *communicatio*, dont il fait le fondement de l'amitié. La charité est dès lors qualifiée comme un amour mutuel de bienveillance, fondé sur une certaine communication. Dieu a l'initiative de celle-ci dans la mesure où il communique aux hommes sa propre béatitude, comme l'atteste *1 Co* 1, 9 déjà employé dans l'extrait précédent. Cependant, une objection prévisible soutenait qu'il n'y a pas de *convivere* ni de conversation entre les hommes et Dieu ou les anges, selon *Dn* 2, 11 (rencontré plus haut dans notre étude). Cela est vrai d'un certain point de vue, mais la communication engagée par Dieu change la donne :

> La vie de l'homme est double : l'une extérieure, selon la nature sensible et corporelle ; selon cette vie, nous n'avons pas de communication ou de commerce (*communicatio vel conversatio*) avec Dieu ni avec les anges. L'autre vie est celle de l'homme spirituel, selon son esprit (*mens*) ; selon cette vie, nous sommes en commerce (*conversatio*) avec Dieu et les anges. Dans la condition présente, imparfaitement, d'où ce qui dit en *Ph* 3, 20 : « Notre commerce (*conversatio*) est dans les cieux ». Mais ce commerce (*conversatio*) sera rendu parfait dans la patrie, lorsque « les serviteurs de Dieu le serviront et verront sa face », selon *Ap* 22, 3. Et c'est pourquoi notre charité est imparfaite ici-bas, mais sera rendue parfaite dans la patrie[93].

Il serait loisible de multiplier les attestations de la conversation dans le cadre de l'amitié, qu'elle soit naturelle ou gracieuse[94]. Contentons-nous simplement d'une troisième occurrence, relative à la vertu d'amitié ou d'affabilité (*Summa theol.* IIa IIae, q. 114, a. 1). Afin de justifier qu'une vertu spéciale soit requise dans ce domaine, Thomas explique : « il faut que l'homme soit convenablement ordonné aux autres personnes dans

91. Non sans lien, d'autres conditions rendent l'amitié avec Dieu impossible à envisager sans le secours de celui-ci, notamment l'aliénation des créatures par le péché.

92. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2 et 10 ; Louis-Bertrand GILLON, « À propos de la théorie thomiste de l'amitié. "Fundatur super aliqua communicatione" (II-II, q. 23, a. 1) », *Angelicum* 25 (1948), p. 3-17 ; Joseph BOBIK, « Aquinas on *Communicatio*, The Fundation of Friendship and Caritas », *The Modern Schoolman* 64 (1988), p. 1-18.

93. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* IIa IIae, q. 23, a. 1, ad 1.

94. Voir notamment, THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, IV, 22, § 2.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

leur commune fréquentation (*conversatio*), aussi bien en actions qu'en paroles, afin que chacun se conduise envers les autres de la façon qui convient.[95] » Les relations humaines doivent être régulées par la vertu d'affabilité ou d'amitié. Cette qualité acquise emprunte à l'amitié, qui ne s'établit pas sans vertu, ses formes extérieures de comportement, sans toutefois égaler la forme parfaite de l'amitié (q. 114, a. 1, ad 1). Celle-ci se vérifie avant tout entre deux personnes qui s'aiment l'une l'autre d'une façon spéciale. Entendue en son sens principal, l'amitié offre la meilleure analogie de la charité[96].

Que ce soit au sein de la communauté humaine ou dans la communion par grâce entre l'homme et Dieu, la conversation est pour Thomas d'Aquin l'un des traits distinctifs de l'amitié, entendue sous diverses modalités. Mode d'être amical par excellence, la conversation intime et familière se trouve assumée et élevée dans la charité conçue comme une amitié entre l'homme et Dieu, grâce à la communication dont ce dernier à l'initiative.

VI. La vie conversante du Christ avec nous, apprentissage sensible et affectif de Dieu

Il me paraît maintenant possible de recueillir les bénéfices de notre exploration de la conversation du Christ avec les hommes pour suggérer que ce mode d'interaction et de présence du Christ, accomplissement de l'Incarnation, est la médiation par excellence de l'amitié entre Dieu et l'humanité. De la sorte, l'Incarnation envisagée comme conversation se trouve intégrée à une théologie de l'Alliance, esquissée par Thomas d'Aquin en termes d'amitié et de charité.

Deux motifs récurrents de la christologie de l'Aquinate trouvent un champ d'application dans la conversation du Christ avec les hommes. D'une part, en termes de connaissance, la fréquentation du Christ favorise une accoutumance à Dieu par le corporel et le sensible, car l'Incarnation du Fils rapproche singulièrement Dieu des hommes et leur rend possible une intimité avec lui[97]. D'autre part, l'amour extrême dont témoigne la venue du Fils dans la chair est propre à susciter en retour

95. Thomas d'Aquin, *Summa theol.* IIa IIae, q. 114, a. 1, resp.

96. Voir Thomas d'Aquin, *Summa theol.* IIa IIae, q. 114, a. 1, ad 1.

97. Voir Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, resp. ; *Summa contra Gentiles*, IV, 54, § 6 (pour l'intimité et l'égalité de l'amitié) ; *Compendium theologiae*, I, cap. 201 [1ère raison] ; *Summa theol.* IIIa, q. 1, a. 1, sc ; a. 2, resp. [1ère raison] et ad 3.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

l'amour des hommes, car ceux-ci aiment plus facilement lorsqu'ils sont devancés par les preuves d'un grand amour[98].

Ces deux raisons de convenance de l'Incarnation sont admirablement conjuguées dans un bref opuscule de l'Aquinate intitulé *Les Raisons de la foi* :

> Pour provoquer notre amour de Dieu, rien ne pouvait valoir plus que le fait que le Verbe de Dieu – par qui toutes choses ont été faites –, pour la réparation de notre nature, assume celle-ci, afin que le même soit Dieu et homme. D'abord, parce qu'est démontré par là au plus haut point combien Dieu aime l'homme, puisque, pour son salut, Dieu voulut devenir homme. D'ailleurs, rien n'est plus propre à provoquer quelqu'un à aimer que de connaître que quelqu'un d'autre l'aime. Ensuite, l'homme ayant son intellect et son affection rivés aux réalités corporelles, il n'était pas possible de l'élever facilement vers celles qui sont au-dessus de lui. Il est en revanche facile à quelque homme que ce soit d'aimer et de connaître un autre homme ; mais prendre en considération la hauteur divine, et se porter vers elle avec l'affection d'amour qui lui est due, n'appartient pas à tous les hommes ; seulement à ceux qui, par un secours de Dieu, avec longue étude et grand labeur, sont élevés des réalités corporelles vers les spirituelles. Afin donc que la voie vers Dieu soit ouverte à tous, Dieu voulut devenir homme, de telle sorte que même les tout-petits puissent connaître et aimer Dieu comme leur semblable, et ainsi, par ce qu'ils peuvent saisir, ils cheminent peu à peu vers la perfection[99].

La proximité du Christ envers les hommes est la clé de leur cheminement vers Dieu. Plus précisément, la vie conversante avec le Christ est un apprentissage de la fréquentation de Dieu. Cela rend d'autant plus concrète la fonction médiatrice du Christ dans l'Alliance.

Dieu prend l'initiative de la charité. Il aime les hommes sans préalable. Il leur offre sa propre béatitude en partage. Tant que nous sommes en chemin, la foi et l'espérance sont nécessaires pour croire en une telle amitié avec Dieu et espérer qu'une telle intimité nous soit vraiment accessible. Le Christ est pour nous la voie vers la béatitude. Cette affirmation de principe, insérée dans le prologue de la christologie de l'Aquinate (*Summa theol.* III[a], prol.), devient étonnamment concrète au terme de notre étude sur la conversation dont le Christ est l'acteur principal. Le Christ est la voie en acte, rapprochant singulièrement de nous le terme du chemin et accommodant la fréquentation de Dieu à

98. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, IV, 54, § 5 ; *Compendium theologiae*, I, cap. 201 [3e raison] ; *Summa theol.* III[a], q. 1, a. 2, resp. [2e et 3e raisons].

99. THOMAS D'AQUIN, *De rationibus fidei*, cap. 5, éd. Léonine, tome XL, 1969, p. B 62, l. 101-123 ; voir Gilles EMERY (éd.), *Les raisons de la foi, Les articles de la foi et Les sacrements de l'Église*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 85-86.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

notre condition humaine dans ses exigences cognitives et affectives. Par sa conversation avec les hommes, le Christ donne une physionomie humaine à la révélation du salut : paroles et prédications, gestes et actions, manière innocente de vivre, pauvreté et itinérance, commensalité avec les pécheurs. En d'autres termes, l'humanité conversante du Christ devient la parabole vivante, dans la chair, de la proximité de Dieu. Selon le réalisme sensible de Thomas, « il y a un ordre [dans le déroulement] de la conversion. En premier lieu, il faut que l'homme voie ce à quoi il doit se convertir[100] ». L'Aquinate vise ici spécifiquement la Nativité. Pour les contemporains du Christ, la vision s'est opérée par les yeux ; pour les autres générations, voir relève de la foi. Viennent ensuite, dans l'ordre de la conversion, la crainte puis l'espérance.

Par sa proximité et sa conversation, le Christ provoque les hommes à aimer Dieu en retour, en passant par lui. Il favorise la confiance en Dieu et l'accès au Père, spécialement pour les tout-petits et les pécheurs. Le Christ rend ainsi possible la réciprocité de la charité entre les hommes et Dieu. Il est l'agent, humain et divin, de la mutualité dans l'amitié propre à l'Alliance entre Dieu et l'humanité.

CONCLUSION : DEUX ACQUIS THÉOLOGIQUES

La présente étude a révélé la richesse sémantique et théologique du motif de la *conversatio* dans la théologie de saint Thomas d'Aquin. Un élargissement de perspective favorise une lecture approfondie de la question *De modo conversationis Christi*. Une fois mise en réseau avec les commentaires bibliques de l'Aquinate, cette question s'avère hautement révélatrice de l'accomplissement de l'Incarnation. Deux acquis proprement doctrinaux se dégagent de la recherche ici entreprise.

Primo, la conversation du Christ avec ses contemporains, jusque dans la commensalité avec les pécheurs, correspond à la pleine manifestation du mystère de l'Incarnation, en termes de « réalité expresse ». La conversation du Christ est l'Incarnation portée à sa pleine expressivité salvifique.

Secundo, le registre de la *conversatio* qualifie à la fois l'amitié entre Dieu et l'homme, rendue possible par la charité, et le type de relations que le Christ entretenait avec ses contemporains dans l'accomplissement de sa mission. Une telle affinité de langage traduit une réalité plus profonde : le Christ homme a singulièrement rapproché Dieu de l'humanité, afin que, par sa médiation, s'actualise entre eux

100. THOMAS D'AQUIN, *Super Psalmos*, 39, 4b, trad. Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, p. 509.

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)

l'alliance sous les modes étonnants de la conversation, de la proximité et de l'intimité.

Résumé. – L'Incarnation comme « conversation », selon saint Thomas d'Aquin. Par Emmanuel Durand.

*Le motif de la conversation s'avère d'une étonnante richesse sémantique et théologique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin. Après une recherche des antécédents patristiques et l'identification d'une source potentielle, cette étude propose une mise en réseau de la question De modo conversationis Christi (*Summa theol. *III^a, q. 40) avec d'autres textes de l'Aquinate au sujet de l'Incarnation ou de la charité. Deux acquis proprement doctrinaux se dégagent de la recherche ici entreprise. Primo, la conversation du Christ avec ses contemporains, jusque dans la commensalité avec les pécheurs, correspond à la pleine manifestation du mystère de l'Incarnation, en termes de « réalité expresse ». Secundo, le registre de la conversatio qualifie à la fois l'amitié entre Dieu et l'homme, rendue possible par la charité, et le type de relations que le Christ entretenait avec ses contemporains dans l'accomplissement de sa mission. Une telle affinité de langage traduit une réalité plus profonde : le Christ homme a singulièrement rapproché Dieu de l'humanité, afin que, par sa médiation, s'actualise entre eux l'alliance, sous les modes étonnants de la conversation, de la proximité et de l'intimité.*

Mots-clefs : *Thomas d'Aquin – christologie – incarnation –* conversatio *– expression – amitié – charité.*

Abstract. – The Incarnation as « Conversation », according to Saint Thomas Aquinas. By Emmanuel Durand.

*The motif of conversation is surprisingly rich in the semantic and theology of Saint Thomas Aquinas. After a search for patristic antecedents and the identification of a potential source, this study proposes a cross-linking of the question De modo conversationis Christi (*Summa theol. *III^a, q. 40) with other texts on Incarnation or charity. Two doctrinal assets emerge from the research undertaken here. First, Christ's conversation with his contemporaries, even to the point of commensality with sinners, corresponds to the full manifestation of the mystery of the Incarnation, in terms of "expressed reality". Secondly, the register of conversation qualifies both the friendship between God and man, made possible by charity, and the type of relationship that Christ had with his contemporaries in the fulfilment of his mission. Such an affinity of language reflects a deeper reality: Christ the man has singularly brought God closer to humanity, so that, through his mediation, the covenant may be actualized among them, under the astonishing modes of conversation, proximity and intimacy.*

Keywords : *Thomas Aquinas – Christology – incarnation –* conversatio *– expression – friendship – charity.*

© Vrin | Téléchargé le 21/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Fribourg (IP: 134.21.43.2)